Dr. Ragheb Elsargany

TOME 2

L'APPORT DES MUSULMANS À LA CIVILISATION HUMAINE

BAYANE Editions

L'apport des musulmans à la civilisation humaine

TOME 2

Dr Ragheb Elsargany

Traduit de l'arabe par Claude Dabbak



© Éditions Bayane
GEDIS : Groupe Edition Diffusion Services
62 rue Émile Zola, 93120 La Courneuve
Tél. : 01 49 34 05 95
www.gedis.net
gedis@gedis.net
ISBN : 978-2-915147-47-6
Paris, 2014

Sixième partie : Les institutions dans la civilisation musulmane

Les institutions sont parmi les éléments les plus révélateurs du degré d'avancement d'une civilisation. Organisant le quotidien et les affaires des gens, préservant la cohésion sociale et la solidarité, elles permettent une vie humaine digne. Plus les institutions sont imprégnées d'une vision de l'être humain en tant que créature sociale noble, plus elles visent à servir ses intérêts, à le préserver des maux et à garantir son niveau de vie, son éducation, sa vie sociale et sa santé, et plus cette civilisation sera humainement supérieure à toutes les autres.

Nous nous pencherons dans cette partie sur l'une des contributions les plus importantes des musulmans à la civilisation humaine, à savoir les institutions qu'ils ont développées. Nous examinerons les institutions et l'administration dans la civilisation musulmane à travers les points suivants :

- Chapitre 1 : Le califat et le commandement
- Chapitre 2 : Les ministères
- Chapitre 3 : Les administrations
- Chapitre 4 : L'institution judiciaire

- Chapitre 5 : Le système de santé
- Chapitre 6 : Les caravansérails.

Chapitre un :
Le califat et le commandement

La civilisation musulmane a atteint un haut niveau de progrès qui lui a permis d'apporter de nombreuses contributions à la civilisation humaine. Les institutions sont l'un des principaux fondements sur lesquels cette civilisation s'est édifiée. Ces institutions n'étaient pas liées à des individus ou à des groupes mus par des intérêts restreints : elles étaient inspirées par les enseignements du Coran et de la sunna, donnant ainsi l'occasion aux individus d'offrir le meilleur de leurs énergies et de leurs talents. La présence de cette référence a également permis à ces institutions de se renouveler au fil des époques en fonction du temps et du lieu. Les institutions politiques islamiques, avec leur ensemble de théories et de règles encore appliquées aujourd'hui, ont été une contribution particulièrement précieuse et ont fourni un modèle suivi par de nombreuses nations.

Quiconque a examiné l'histoire de l'islam sait quel changement profond cette religion a apporté dans tous les aspects de la vie humaine. L'islam a réussi à changer les hommes eux-mêmes, à changer la mentalité et les comportements, les croyances et l'organisation sociale, politique et économique qu'ils avaient hérités de leurs ancêtres. L'islam a mis fin aux systèmes politiques impériaux de Perse et de Byzance qui avaient dominé les sociétés pendant mille ans, parce que ces systèmes n'étaient pas conformes aux enseignements de l'islam quant à la nécessité d'établir un système de gouvernement juste et égalitaire, de servir les intérêts de la population, de préserver leur religion et leurs affaires de ce monde, de respecter leur dignité, et ainsi de suite.

Avant de parler du califat et de la direction de l'État sur le plan civilisationnel, il convient de s'arrêter sur le point de vue des linguistes, des historiens et des penseurs de l'islam sur cette question importante, les uns et les autres ayant abordé le califat chacun de son point de vue culturel, idéologique ou pédagogique.

Linguistiquement, Ibn Manzûr al-Misrî donne du califat (*al-khilâfa*) la définition suivante : « *Khalafa* signifie prendre la suite… Le calife est celui qui succède à ses prédécesseurs, et le califat est la direction de l'État. »[1] Az-Zubaydî cite quant à lui la définition suivante d'Ibn al-Athîr : « *Al-khalaf* ou *al-khalf* désigne tous ceux qui viennent après ceux qui ne sont plus, avec un sens positif pour *al-khalaf* et un sens péjoratif pour *al-khalf*. »[2]

Le Coran utilise le mot *khalîfa* au pluriel pour désigner certains groupes, sans aucun rapport avec les institutions politiques. Il l'utilise à deux reprises au singulier, une fois à propos d'Adam (la paix soit sur lui) : ***« Lorsque ton Seigneur dit aux anges : 'Je vais établir sur terre un lieutenant (*****khalîfa*****)'. »***[3] La seconde fois, à propos de David : ***« Ô David ! Nous avons fait de toi un lieutenant (*****khalîfa*****) sur terre. »***[4] La plupart des exégèses de ces deux versets se réfèrent au sens linguistique de prendre la suite et tenir lieu.[5] De ce fait, Abû Bakr as-Siddîq, qui prit la succession du Prophète (paix et salut à lui) à la tête de l'umma, fut le premier à être appelé *khalîfa* (calife).[6]

Suite à l'expansion de l'État islamique dans des provinces de plus en plus nombreuses, le calife fut amené à déléguer le commandement en nommant des émirs ou gouverneurs à la tête des différentes provinces. Ces dirigeants choisis par le calife en étaient les représentants.[7]

---

[1] Ibn Manzûr, *Lisân al-`arab*, article *khalafa* 9/82.
[2] Az-Zubaydî, *Tâj al-`arûs*, article *kha-lam-fâ'* 23/247.
[3] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 30.
[4] Sourate 38, *Sad*, verset 26.
[5] Voir at-Tabarî, *Jâmi` al-bayân fî ta'wîl al-qur'ân* 1/449.
[6] Voir Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 6/333.
[7] Voir Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, p. 63.

Les juristes ont distingué le commandement général et le commandement particulier. Le commandement général comprend d'une part l'émirat de capacité (*imârat al-istikfâ'*) où le chef de l'État délègue librement à un individu donné la gouvernance d'une province ou d'une région et lui confère l'autorité sur ses habitants et toutes ses affaires, et d'autre part l'émirat de conquête (*imârat al-istîlâ'*) où un individu prend le pouvoir par la force et où le chef de l'État peut accepter cette situation pour éviter les troubles politiques et, poussé par la nécessité, entériner cette prise de pouvoir.

Dans la gouvernance particulière, par contre, les pouvoirs de l'émir sont restreints à des fonctions particulières, comme par exemple l'organisation de l'armée, l'administration, la protection de la région ou la défense des choses sacrées. Il n'est pas habilité à promulguer des jugements ou des lois ni à percevoir des impôts ou des aumônes. On notera qu'aux premiers temps de l'islam, les émirs étaient nommés avec des pouvoirs de gouvernance générale, tandis que par la suite avec l'expansion de l'État et la complexification du système administratif les pouvoirs de l'émir ont été de plus en plus limités au commandement de l'armée et à la direction de la prière.[1]

Nous considérerons la contribution apportée par les institutions du califat et du commandement à travers l'examen des points suivants :

- Les conditions d'accession au califat
- Les modalités de désignation des califes et des émirs
- Le pacte d'allégeance
- La succession par désignation
- Les relations entre le chef et le peuple
- Contributions musulmanes à la théorie du gouvernement
- La relation entre gouvernants et gouvernés dans la civilisation musulmane
- Une approche équilibrée des troubles politiques.

---

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, pp. 30 et suiv. ; Fathiyya an-Nabrâwî, *Târîkh an-nuzum wal-hazâra al-islâmiyya*, pp. 68-71.

Les conditions d'accession au califat

Nous entendons par conditions d'accession au califat, les règles définies par les textes de référence de la Loi de l'islam et par le consensus des savants et des administrés dans leur ensemble, quant aux qualités devant être réunies chez le chef pour que l'on puisse lui confier le pouvoir.

En examinant ces règles et conditions et en les comparant à celles en vigueur chez les Perses et les Romains pour le choix des gouvernants, on ne peut qu'être frappé par le degré de progrès atteint par la civilisation musulmane en termes de système de gouvernement.

L'islam prône en effet la dignité humaine et fait de chaque être humain le lieutenant (*khalîfa*) de Dieu sur terre. En même temps, il a su préserver l'unité de la collectivité islamique en instaurant un ensemble d'institutions et de règles qui ont porté la nation musulmane au faîte de la grandeur.

L'islam est donc parvenu à établir l'équilibre difficile, absent des autres systèmes politiques, entre la nécessité d'accomplir la Loi de Dieu sur terre en préservant toute l'autorité du chef, et celle de répondre à toutes les demandes légitimes des administrés, musulmans ou non. On verra comment le système politique islamique est parvenu à réaliser cet équilibre, tant au niveau de ses principes fondamentaux que de ses branches secondaires.

Le poste de calife, de commandeur des croyants ou de chef de l'État islamique étant le poste le plus important de tous, puisqu'il avait pour objet « la garde de la religion et la direction des affaires de ce monde »[1], les juristes et *mujtahid* musulmans ont énoncé un certain nombre de conditions devant être remplies par celui qui accéderait à ce poste. L'imam al-Mâwardî donne une liste de sept conditions :

– être juste, avec toutes les conditions attachées à cela ;

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 3.

- posséder le degré de savoir nécessaire à la pratique de l'*ijtihâd* sur les cas et prescriptions juridiques ;
- être en pleine possession des facultés de l'ouïe, de la vue et de la parole, garantissant une perception directe et juste des choses ;
- être en pleine possession des moyens physiques lui permettant de se mouvoir normalement et de se lever rapidement ;
- posséder un jugement sûr garantissant une bonne gouvernance des personnes et de leurs intérêts ;
- être suffisamment courageux pour protéger ce qui lui est confié et combattre l'ennemi ;
- appartenir à la lignée de Quraysh, cette condition étant étayée par un texte et faisant l'objet d'un consensus.[1]

Ces conditions ont clairement été prises en compte dans l'histoire de l'institution du califat, les musulmans s'assurant que leur calife possédait bien les qualités requises. On retrouve ces qualités définies par les savants dans la description de nombreux califes. Ainsi, `Abd al-Malik ibn Marwân ibn al-H̲akam (mort en 86H/705) est décrit en ces termes par Ibn Qutayba ad-Dînawarî dans son ouvrage *al-Imâma was-siyâsa*, dans un passage évoquant les débuts de son règne : « `Abd al-Malik ibn Marwân promit du bien aux gens. Il les appela à faire revivre le Coran et la sunna, à faire régner la justice et le droit. Il était connu pour sa sincérité, sa vertu et son savoir. Il ne manquait pas à ses obligations religieuses et montrait une grande piété. Les gens lui reconnurent ces qualités et aucune objection ne s'éleva, ni de la part des Quraysh, ni de la part des gens de Syrie. »[2]

La population musulmane prêta serment d'allégeance à `Abd al-Malik ibn Marwân en raison de ces qualités évoquées par Ibn Qutayba. Ces qualités font partie des conditions posées par les juristes musulmans pour accéder à la fonction de calife. Ce qui est remarquable ici, c'est que les règles et conditions énoncées par les

---

[1] Al-Mâwardî, *al-Ah̲kâm as-sult̲âniyya*, p. 5.
[2] Ibn Qutayba ad-Dînawarî, *al-Imâma was-siyâsa* 3/193.

juristes, et déduites du Coran et de la sunna du Prophète (paix et salut à lui), n'étaient pas de simples propos théoriques sans lien avec la société : il existait au contraire un lien étroit entre les principes de la Loi de l'islam et les pratiques réellement en vigueur dans la société musulmane. Ceci est vrai également en ce qui concerne les principes posés par les juristes pour le califat ou l'imamat suprême.

La fonction de calife était donc soumise, dans la civilisation musulmane, à des règles juridiques précises, et le calife n'était qu'un être humain qui se distinguait des autres par des qualités le rendant compétent pour cette tâche. Il avait toutefois des comptes à rendre à ses administrés : il ne pouvait en aucun cas se prévaloir d'une quelconque autorité divine, telle qu'on la constatait dans les empires perse ou romain. Le califat musulman était et demeurait une fonction humaine. Les droits des administrés devaient être protégés et la justice devait régner pour tous, ce à quoi les souverains de Perse et de Rome ne prêtaient guère d'attention.

L'empereur de Perse était considéré comme une divinité dans la culture perse. Ceci se manifestait clairement dans le comportement de l'empereur vis-à-vis de ses sujets. De nombreux empereurs se comportèrent en tyrans cupides et violents ; le meilleur exemple en est Chosroes II, qui se faisait appeler « l'homme éternel parmi les dieux, le dieu très puissant parmi les hommes, l'être plein de gloire qui se lève avec le soleil et qui donne ses yeux pour la victoire. »[1] Arthur Christensen dit de lui dans *L'Iran à l'époque des Sassanides* : « Il a opprimé le peuple pour remplir ses coffres et n'a pas non plus épargné les puissants. C'était un homme haineux, très soupçonneux, qui saisissait le moindre prétexte pour tuer ses loyaux serviteurs s'il venait à douter d'eux. »[2]

Les empereurs de Perse accédaient au pouvoir de manière héréditaire, sans le contrôle d'aucune règle sociale, culturelle ou politique. Les souverains de Perse n'accordaient aucune valeur au peuple, un fait qui n'est pas étonnant lorsqu'on sait que la société de cet État était divisée en quatre classes hiérarchisées : la classe

---

[1] Arthur Christensen, *L'Iran à l'époque des Sassanides* p. 432.
[2] *Ibid.*, p. 433.

des prêtres, celle des soldats, celle des secrétaires, et enfin celle du peuple (paysans, artisans etc.). Toutes ces classes étaient elles-mêmes inférieures à celle de la famille royale (les Sassanides).[1]

Il en était de même chez les Romains : l'empereur possédait un pouvoir absolu délégué par le peuple et il gouvernait d'une main de fer. Le peuple n'avait aucun moyen de résister à ce pouvoir même s'il était tyrannique et injuste.[2]

Le déclin de l'empire dans le choix de son chef atteignit son point le plus bas lorsque les militaires prirent en main les affaires de l'empire et que l'on se mit à désigner l'empereur parmi les chefs militaires. Ces despotes militaires, une fois au pouvoir, s'attribuaient un statut quasiment sacré. Personne ne s'opposait à leur volonté, ni parmi les érudits ni parmi le peuple. Dans de telles circonstances on ne s'étonnera pas de voir que lorsque l'empereur Aurélien accéda au pouvoir en l'an 270 on le surnomma le seigneur et le dieu. Avec l'empereur Dioclétien le pouvoir autocratique atteignit son comble et cet empereur reste l'exemple même du tyran cruel.[3]

On notera par contre que les règles juridiques et morales établies par les juristes musulmans étaient illustrées dans la personnalité d'un grand nombre de califes. Ainsi par exemple, on a vu le Commandeur des Croyants Hârûn ar-Rashîd (que Dieu lui fasse miséricorde) pardonner à un homme qui lui avait fait du tort lorsque celui-ci lui a rappelé Dieu[4], une attitude qui aurait été impensable chez les souverains de Perse ou de Rome. Ceci n'est pas tant une illustration de la justice des califes musulmans, que de leur mise en pratique des règles de la religion dans l'exercice du pouvoir.

---

[1] *Ibid.*, p. 85.

[2] Mahmûd Ibrâhîm as-Sa`ûdî, *Ma`âlim târîkh rûmâ al-qadîm*, p. 63.

[3] Mahmûd Muhammad al-Huwayrî, *Ru'ya min suqût al-imbrâturiyya ar-rûmâniyya*, pp. 25-26.

[4] At-Tartûshî, *Sirâj al-mulûk* p. 71.

Les modalités de désignation des califes et des émirs

Le processus de désignation des califes et des émirs apporté par la civilisation musulmane est remarquablement bon et juste, distinguant ainsi cette civilisation d'autres civilisations antérieures ou postérieures à elle. En tout premier lieu, la civilisation musulmane fonde la désignation des califes et autres détenteurs de postes de commandement sur la consultation (*shûrâ*). La consultation est un principe purement islamique, auquel nous avons réservé une étude distincte au vu de son importance dans la civilisation musulmane comme dans la civilisation humaine.

Nous nous intéressons ici plus précisément aux différents processus mis en place par les musulmans pour la désignation de leur calife. On constate certes que les quatre Califes Bien Guidés sont arrivés au pouvoir chacun selon un processus différent. Toutefois, malgré leurs différences ces quatre processus représentent pour les musulmans quatre moyens légitimes de désigner le calife, chef des musulmans. Cette diversité est en elle-même une contribution de la civilisation musulmane à la civilisation humaine dans le domaine du choix des dirigeants.

Le premier exemple que nous offre l'histoire est celui du choix du successeur du Prophète (paix et salut à lui) à la tête de l'État. Rappelons que les *Ansâr* (les musulmans médinois) s'étaient réunis à Saqîfat Banî Sâ`ida pour choisir dans leurs propres rangs un chef pour les musulmans. Seuls trois des Emigrés s'étaient joints à cette réunion : Abû Bakr as-Siddîq, `Umar ibn al-Khattâb et Abû `Ubayda ibn al-Jarrâh (que Dieu les agrée). À l'issue de la réunion, la préférence fut toutefois accordée aux Émigrés, avec l'élection d'Abû Bakr as-Siddîq. Cet épisode fournit un exemple unique dans l'histoire humaine de choix d'un chef politique à la suite d'un débat libre ; un choix d'autant plus remarquable qu'Abû Bakr as-Siddîq appartenait à un clan peu puissant de Quraysh, le clan des Taym, et fut pourtant choisi par les *Ansâr* qui étaient dans leur propre ville, uniquement parce que c'était là le meilleur choix pos-

sible. On pourrait appeler ce modèle de désignation du chef « l'élection populaire directe ».[1]

Le deuxième processus de désignation fut celui par lequel Abû Bakr as-Siddîq (que Dieu l'agrée) désigna `Umar (que Dieu l'agrée) comme son successeur. Cette succession n'était pas imposée aux musulmans, mais ils la choisirent librement suite à la suggestion d'Abû Bakr. At-Tabarî rapporte dans ses Chroniques qu'Abû Bakr s'adressa aux fidèles, alors qu'il était mortellement malade, et leur dit : « Accepterez-vous le successeur que je vous propose ? Par Dieu, j'ai mûrement réfléchi, je n'ai désigné aucun proche, mais j'ai choisi comme successeur `Umar ibn al-Khattâb. Ecoutez-le et obéissez-lui. » Les fidèles répondirent : « Nous écoutons et nous obéissons. »[2]

Ce choix d'Abû Bakr n'était pas une surprise pour les musulmans : avant de prendre sa décision il avait en effet consulté les principaux Compagnons. Ainsi, at-Tabarî rapporte que lorsque Abû Bakr, mortellement malade, eut l'intention de désigner `Umar comme successeur : « Il appela `Abd ar-Rahmân ibn `Awf et lui demanda ce qu'il pensait de `Umar. Il répondit : 'Successeur du Prophète, par Dieu c'est le meilleur homme que tu pourrais choisir, mais il est assez dur.' Abû Bakr répondit : 'C'est parce qu'il voit que je suis tendre. Mais si le pouvoir lui est confié il modifiera largement son comportement. Abû Muhammad, je l'ai bien observé : lorsque je suis en colère contre quelqu'un, il m'incite à lui pardonner, et lorsque je suis trop tolérant il m'appelle à plus de sévérité. Abû Muhammad, ne parle à personne de ce que je t'ai dit.' Il répondit : 'D'accord.' Puis Abû Bakr appela `Uthmân ibn `Affân et lui dit : 'Abû `Abdallâh, parle-moi de `Umar.' Il répondit : 'Tu le connais mieux que moi.' Abû Bakr insista : 'Mais encore, Abû `Abdallâh.' Il répondit : 'Mon Dieu, je sais de lui que sa nature réelle est meilleure que ce qu'il en laisse paraître, et qu'il n'y a personne comme lui parmi nous.' Abû Bakr dit alors : 'Que Dieu te fasse miséricorde, Abû `Abdallâh. Ne parle à personne de ce que je t'ai dit.' Il répondit : 'C'est entendu.' »[3] Ainsi, la trans-

---

[1] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk*, 2/243-245.
[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk*, 2/352-353.
[3] *Ibid.*, 2/352.

mission du califat au Commandeur des Croyants `Umar ibn al-Khattâb peut être qualifiée de « consensus de la nation autour du candidat choisi par le calife précédent ».

Le troisième processus de choix du dirigeant dont la civilisation musulmane nous donne l'exemple, est le choix dirigé proposé par `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) pour la désignation de son successeur. `Umar choisit six hommes parmi les principaux Compagnons du Prophète (paix et salut à lui) : le statut et le mérite de ces hommes, et leur aptitude à occuper la fonction de calife, étaient unanimement reconnus par les musulmans de Médine comme d'ailleurs ; de fait, le Calife Bien Guidé `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) les avait choisis en raison de la considération que le Prophète (paix et salut à lui) lui-même leur avait portée, puisqu'il s'agissait de six Compagnons « promis au Paradis ». Le plus remarquable est que ces derniers étaient en réalité au nombre de sept, à savoir : `Uthmân ibn `Affân al-Umawî, `Alî ibn Abî Tâlib al-Hâshimî, `Abd ar-Rahmân ibn `Awf az-Zuhrî, Sa`d ibn Abî Waqqâs az-Zuhrî, az-Zubayr ibn al-`Awwâm al-Asadî, Talha ibn `Ubaydallâh at-Taymî, ainsi qu'un parent de `Umar, Sa`îd ibn Zayd ibn `Amr ibn Nufayl (que Dieu les agrée tous). Cependant, `Umar écarta ce dernier car il ne voulait pas désigner comme successeur quelqu'un de sa famille : « un seul homme de la famille de `Umar suffisait » ![1]

Ce processus proposé par `Umar (que Dieu l'agrée) était sans aucun doute particulièrement apprécié de tous les musulmans, l'élite comme le peuple. On peut dire qu'il correspondait aux circonstances nouvelles et à l'immense responsabilité auxquelles les musulmans étaient désormais confrontés. On ne pouvait pas s'attendre à ce que `Umar désigne un seul homme comme son successeur dans cette situation nouvelle. Ce processus instauré par `Umar correspondait ainsi aux événements de son époque, et fut bien entendu l'objet d'une consultation selon les règles établies par la Loi de l'islam. C'est ainsi que le conseil consultatif (*ahl ash-shûrâ*) parvint à choisir le nouveau calife au terme de débats exemplaires dans le délai fixé par `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée),

---

[1] *Ibid.*, 2/580.

désignant ainsi `Uthmân ibn `Affân (que Dieu l'agrée). Ce processus de désignation du calife initié par `Umar peut être décrit comme « la mise en compétition de candidats à la direction de l'État par des moyens conformes à la Loi ».

Le quatrième processus, par lequel le quatrième calife `Alî ibn Abî Ṯâlib fut désigné, est particulièrement important et nécessite que l'on s'y arrête plus longuement. En effet, il fut accompagné d'événements exceptionnels, les grands troubles que connut l'État islamique à cette période suite à l'assassinat de `Uthmân (que Dieu l'agrée).[1] Il aurait été nécessaire que l'umma écarte ce mal avant qu'il ne prenne de l'ampleur : il aurait mieux valu que les musulmans ne se précipitent pas pour désigner `Alî ibn Abî Ṯâlib (que Dieu l'agrée) comme calife, ce qui se passa en réalité. `Alî ibn Abî Ṯâlib (que Dieu l'agrée) avait exigé que le pacte d'allégeance ait lieu publiquement à la mosquée, malgré les craintes de certains, comme `Abdallâh ibn `Abbâs (que Dieu l'agrée), en raison du climat d'insurrection qui régnait. Le serment d'allégeance fut néanmoins prêté à la mosquée du Prophète (paix et salut à lui) par les Emigrés et les *Ansâr.*[2] Ce nouveau processus auquel les musulmans recoururent au milieu de ces événements sanglants pourrait être appelé « le recours à la personne qualifiée en période de troubles ».

Ces divers processus sont des solutions efficaces et légitimes apportées par la civilisation musulmane à la question de la désignation des chefs d'État. Ces processus ont été utilisés à des périodes différentes et dans des circonstances différentes, en temps de paix et de stabilité ou en temps de guerre et de troubles. Les points communs entre eux étaient toutefois le recours à la consultation et le pacte d'allégeance, deux éléments sur lesquels nous reviendrons séparément de même que sur la question de la succession héréditaire.

---

[1] Un chapitre sera consacré plus loin à cet épisode de l'histoire dans la perspective de la civilisation musulmane : nous commenterons en détail à cette occasion les circonstances de l'accession de `Alî au califat.

[2] At-Ṯabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/696.

Ces quatre manières de choisir le chef d'État, ainsi que d'autres introduites par les musulmans après l'époque des Califes Bien Guidés, illustrent la souplesse caractéristique de la Loi de l'islam et la capacité de la civilisation musulmane à accompagner les évolutions de l'histoire.

Quant aux manières de désigner les gouverneurs, émirs et autres représentants de l'État, elles étaient diverses et remarquables. Le Prophète (paix et salut à lui) avait instauré une approche générale de l'accession au commandement. D'après `Abd ar-Rahmân ibn Samura, le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« `Abd ar-Rahmân ibn Samura, ne demande pas le commandement. Si on te le donne alors que tu l'as demandé, tu en porteras la responsabilité, tandis que si on te le donne sans que tu le demandes tu y seras aidé. »*[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) suivit cette approche dans la nomination des gens au commandement. Abû Dharr a rapporté : « Je demandai : 'Messager de Dieu, ne veux-tu pas me confier un commandement ?' Il me tapa l'épaule de sa main et dit : *'Abû Dharr, tu es faible, et c'est une responsabilité, c'est l'opprobre et le regret le Jour du Jugement sauf pour qui l'aura exercée justement et se sera acquitté des devoirs qu'elle implique.'* »[2] Le Prophète (paix et salut à lui) était le chef des musulmans : il savait qui était capable d'assumer une telle charge et qui ne l'était pas, et il était certain qu'Abû Dharr ne convenait pas pour cela. Il lui conseilla donc d'éviter le commandement de crainte qu'il ne s'en acquitte pas bien. Cette approche prophétique constitue une règle islamique : les commandements et les postes à responsabilité doivent être attribués aux personnes compétentes, tandis que les personnes inaptes à ces tâches doivent en être tenues à l'écart même s'il s'agit de proches ou d'amis.

C'est pourquoi ce qu'on remarque en premier dans la nomination des chefs par le Prophète (paix et salut à lui), c'est qu'il choisissait

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des serments et des vœux (6248) ; Muslim, Livre des serments, chapitre : « Celui qui a fait serment de quelque chose et voit mieux que cela à faire doit faire ce qui est mieux et expier son serment » (1652).
[2] Muslim, Livre du commandement, chapitre : « Il faut détester le commandement sauf en cas de nécessité » (1825).

pour cela des hommes possédant des capacités de commandement. Les chefs n'étaient pas tant des proches du Prophète (paix et salut à lui) que des hommes compétents à assumer cette charge. Ainsi, le Prophète (paix et salut à lui) nomma comme gouverneur du Yémen Bâdhân le Sassanide (un descendant de Bahram Gur) : « Le Prophète (paix et salut à lui) lui confia le commandement sur tout le Yémen après la mort de Chosroes. Il fut le premier gouverneur du Yémen musulman et le premier souverain non-arabe à devenir musulman. Après la mort de Bâdhân, le Prophète (paix et salut à lui) nomma à sa place son fils Shahr ibn Bâdhân comme gouverneur de Sanaa et de ses provinces. Puis Bâdhân ayant été tué, le Prophète (paix et salut à lui) nomma Khâlid ibn Sa`îd ibn al-`As comme gouverneur de Sanaa et confia la charge de gouverneur de Kinda et as-Sadaf à al-Muhâjir ibn Abî Umayya al-Makhzûmî. »[1]

Ce récit relaté par Ibn al-Qayyim[2] (que Dieu lui fasse miséricorde) confirme que depuis le Prophète (paix et salut à lui), la civilisation musulmane prenait en considération le fait que ceux qui occupaient les plus hautes fonctions de l'État devaient posséder les qualités et les compétences requises pour cela. Rappelons que le Yémen était, pour La Mecque et Médine, un des principaux centres d'activité, rapportant une richesse considérable en taxes, en *zakât*, en fruits et en céréales. Le gouverneur de ce pays devait donc avoir de hautes compétences pour pouvoir diriger la vie politique et suivre la situation économique du territoire.

`Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) établit quant à lui des conditions pour accéder à la charge de gouverneur : « Le gouverneur ne peut être bon que s'il possède quatre qualités, et s'il lui en manque une il ne peut assumer sa charge : la force nécessaire pour collecter l'argent là où il est dû, l'aptitude à en disposer comme il

---

[1] Ibn al-Qayyim, Zâd al-Ma`âd 1/125.

[2] Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayyûb ibn Sa`d az-Zar`î ad-Dimashqî (691-751H/1292-1350), éminent savant et élève du *shaykh al-islâm* Ibn Taymiyya, auteur de *Zâd al-ma`âd* et *Madârij as-sâlikîn*. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 6/56.

se doit, une rigueur exempte de tyrannie et une douceur exempte de faiblesse. »[1]

En conséquence, `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) étudiait attentivement le choix de ses gouverneurs et de ses agents. Il ne nommait aucun d'entre eux avant de l'avoir mis à l'épreuve ouvertement et en secret, ni avant de s'être informé à son sujet pour s'assurer qu'il était compétent pour assumer cette tâche. Il exigeait du gouverneur potentiel qu'il laisse sa porte ouverte aux gens qui auraient des requêtes. En outre, il ne confiait aucun commandement à ceux qui le demandaient, et il disait à ce propos : « Celui qui sollicite cela n'y sera pas aidé. » Il se conformait en cela à l'attitude du Prophète (paix et salut à lui) qui disait : *« Nous ne recherchons pas à être aidés dans notre tâche par ceux qui demandent à le faire. »*[2] Il exigeait chez le gouverneur la bonté et la compassion et démettait de leurs fonctions ceux qui ne possédaient pas ces qualités. Ainsi, il ordonna qu'on rédige un ordre de mission à un homme qu'il voulait nommer. Tandis que le scribe écrivait, un enfant vint s'asseoir sur les genoux de `Umar qui le câlina. L'homme dit : « Commandeur des Croyants, j'ai dix enfants comme lui et aucun ne s'est ainsi approché de moi. » `Umar répondit : « Quelle est ma faute si Dieu a ôté la compassion de ton cœur ? Dieu n'accorde Sa miséricorde qu'à ceux de ses serviteurs qui montrent de la compassion. » Puis il poursuivit : « Déchire la lettre. S'il n'a pas de compassion pour ses enfants, comment en aura-t-il pour le peuple ? »[3]

Grâce à cette politique sage mise en œuvre dans le choix des gouverneurs et autres agents de l'État, on constate qu'un grand nombre de ces personnages possédaient un haut niveau de compétence et d'aptitude au commandement. Le plus remarquable des gouverneurs de `Umar ibn al-Khattâb fut le Compagnon et chef

---

[1] At-Tartûshî, *Sirâj al-mulûk*, p. 50.

[2] *Hadîth* rapporté par an-Nasâ'î en ces termes : « Je ne recherche (ou rechercherai) pas à être aidé dans ma fonction par quelqu'un qui veut le faire. » Rapporté par an-Nasâ'î (4) et Ibn Hibbân (1071) et déclaré authentique par al-Albânî, voir *Sahîh wa-da`îf sunan an-Nasâ'î* 1/148.

[3] Ibn al-Jawzî, *Târîkh `Umar* pp. 104-105 ; Fârûq Majadalawî, *al-Idâra al-islâmiyya fî `ahd `Umar ibn al-Khattâb*, pp. 212-213.

militaire `Amr ibn al-`As̲ (que Dieu l'agrée) qui parvint à conquérir l'Egypte avec trois mille cinq cents soldats.[1] Après l'islamisation de l'Egypte, `Amr (que Dieu l'agrée) parvint à mettre en place de nombreux projets de développement bénéfiques pour la population mais aussi pour le Trésor public. L'époque où `Amr fut gouverneur d'Egypte fut une époque florissante et prospère. Il aimait le peuple du pays qui l'aimait en retour car il faisait régner la justice et la liberté. Durant l'époque où il fut gouverneur, `Amr fonda la ville d'al-Fus̲t̲ât̲,[2] fit recreuser le canal du Commandeur des Croyants qui menait à la Mer Rouge pour permettre de transporter les butins jusqu'au Hedjaz par voie maritime, et fonda une mosquée qui porte son nom et qui existe toujours, la mosquée `Amr ibn al-`As̲.[3]

`Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde) employait une méthode semblable pour choisir ses gouverneurs. Il les mettait à l'épreuve et s'efforçait à mainte reprise de connaître leur véritable nature et l'étendue de leur aptitude à gouverner. Lorsque `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde) fut nommé calife, Bilâl ibn Abî Burda[4] vint lui présenter ses respects. « Il le félicita et lui dit : 'Commandeur des Croyants, si le califat est un honneur, tu honores cette fonction, et si c'est un embellissement, tu l'embellis.' `Umar le remercia, et Bilâl se rendit à la mosquée, où il priait et récitait le Coran nuit et jour. `Umar eut l'intention de faire de lui le gouverneur de l'Irak, se disant qu'il était un homme de mérite. Il lui envoya secrètement un homme de confiance, qui lui demanda : 'Si j'œuvrais pour que tu sois nommé gouverneur de l'Irak, qu'est-ce que tu me donnerais ?' Il lui promit beaucoup d'argent. L'homme informa `Umar ibn al-Khat̲t̲âb : celui-ci l'exila et dit aux gens de l'Irak : 'Votre compagnon parle bien mais réfléchit mal, il possède une grande éloquence mais manque de piété. »[5]

---

[1] Ibn `Abd al-H̲akam, *Futûh̲ mis̲r wa-akhbâruhâ*, p. 65.
[2] *Ibid.*, p. 105.
[3] *Ibid.*, p. 179.
[4] Bilâl ibn Abî Burda `Amir ibn Abî Mûsâ al-Ash`arî, gouverneur et juge de Bas̲ra, homme noble et généreux. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 5/6.
[5] Ibn `Asâkir, *Târîkh dimashq*, 10/510.

Les califes faisaient souvent des recommandations à leurs gouverneurs au moment où ils prenaient leurs fonctions : ils les incitaient à gouverner avec justice et à assurer la sécurité de leurs administrés. Ainsi, `Abd al-Malik ibn Marwân nomma son frère `Abd al-`Azîz gouverneur d'Egypte et lui conseilla, entre autres : « Présente un visage agréable, sois tolérant et préfère la douceur en toute chose, car cela sera meilleur pour toi. Choisis comme chambellan le meilleur des tiens, car il est ton visage et ta langue. Que celui-ci t'informe de quiconque attend à ta porte, afin que ce soit toi qui choisisses de le recevoir ou de l'éconduire. Lorsque tu sors pour te rendre à ton assemblée, commence par saluer les gens : cela leur sera agréable et leur affection pour toi en sera renforcée. Lorsqu'on te soumet un problème, étudie-le en recourant à la consultation, car elle résout les questions les plus complexes. Lorsque tu es en colère contre quelqu'un, attends avant de le châtier : en effet, il t'est davantage possible de punir après avoir attendu, que de supprimer le châtiment après l'avoir fait appliquer. »[1] Ces conseils de `Abd al-Malik ibn Marwân à son gouverneur d'Egypte représentent les bases de tout bon commandement.

On voit donc comment la civilisation musulmane a apporté des centaines d'exemples positifs concernant la nomination des califes et des gouverneurs, et comment l'art de gouverner de ces Anciens constitue une contribution authentique de la civilisation musulmane à la civilisation humaine tout entière.

Le pacte d'allégeance (*al-bay`a*)

Le système de l'allégeance est l'une des contributions remarquables de la civilisation musulmane. Les civilisations antérieures ne connaissaient pas un tel système. Si la *bay`a* signifie d'une part « allégeance et obéissance »[2], elle signifie en même temps la participation des administrés à l'ordre politique et est en ce sens un trait distinctif important du système politique islamique – même si cette

---

[1] Ibn at-Taqtaqâ, *al-Fakhrî fî l-adâb as-sultâniyya wad-duwal al-islâmiyya* p. 126.

[2] Voir Ibn Manzûr, *Lisân al-`arab*, article *bay`a* 8/23.

participation est restée assez réduite à certains moments de l'histoire musulmane.

Le pacte d'allégeance (*bay`a*) est un engagement de la part des administrés à obéir à leur chef, le chargeant ainsi de s'acquitter au mieux de ses tâches. Celles-ci sont essentiellement politiques : il doit veiller à diriger les affaires religieuses et séculières selon la Loi de Dieu. Le plus remarquable ici est que le pacte d'allégeance en islam concerne au même titre les hommes et les femmes, les vieux et les jeunes : il possède en ce sens un objectif pédagogique pour la population. En effet, l'islam enseigne aux musulmans la nécessité de s'impliquer tous ensemble pour le bien de leur société et de leur nation.

La *bay`a* a été instaurée dès l'aube de la civilisation musulmane. Les Compagnons, déjà, ont prêté serment d'allégeance au Prophète (paix et salut à lui) à plusieurs reprises : lors des deux pactes d'al-`Aqaba, ou encore lors du « serment d'approbation » (*bay`at ar-riḏwân*). Les différents groupes de musulmans s'engageaient par ce serment. Les hommes qui ont prêté serment d'allégeance au Prophète (paix et salut à lui) sont innombrables, et un nombre considérable de femmes l'ont fait également. L'imam Ibn al-Jawzî a recensé 457 femmes qui ont prêté serment d'allégeance au Prophète (paix et salut à lui) : « Il ne serrait pas la main des femmes pour recevoir leur serment d'allégeance, mais elles le prononçaient verbalement. » On sait même que le Prophète (paix et salut à lui) recevait le serment d'allégeance des enfants : `Abdallâh ibn az-Zubayr (que Dieu l'agrée) lui prêta serment d'allégeance à l'âge de sept ans ![1]

Ceci nous montre que la civilisation musulmane est une civilisation constructive, consciente de la valeur des individus qui la composent et de la nécessité de les impliquer dans le cours des événements. C'est pourquoi le modèle des musulmans, le Prophète (paix et salut à lui), a instauré le principe du pacte d'allégeance dès le premier jour de la création de l'État musulman. Le pacte d'allégeance est tellement important dans la perspective islamique que le Coran le mentionne à plusieurs reprises. Ainsi, Dieu dit

---

[1] Al-Kattânî, *at-Tarâtîb al-idâriyya* 1/222.

dans la sourate *al-Fath* : ***« Ceux qui te prêtent serment d'allégeance font en réalité allégeance à Dieu ; la main de Dieu est au-dessus de leurs mains. »***[1] Il dit également dans la même sourate : ***« Dieu a été satisfait des croyants, lorsqu'ils t'ont prêté serment sous l'arbre. Il savait ce qui était dans leurs cœurs : Il a fait descendre sur eux la sérénité et les a récompensés d'une victoire proche. »***[2] Le Coran mentionne aussi le serment d'allégeance des femmes, soulignant ainsi l'importance de leur rôle actif dans la construction de la civilisation musulmane : ***« Reçois alors leur serment d'allégeance, et implore le pardon de Dieu pour elles ; Dieu est pardonneur, plein de miséricorde. »***[3]

Les musulmans ont pris exemple sur le Prophète (paix et salut à lui) et le pacte d'allégeance est devenu un élément fondamental de l'ordre politique islamique, où l'ensemble de la population s'unit pour exprimer sa loyauté envers le chef choisi. En conséquence, `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) exprima son désaccord lorsque certains affirmèrent que le serment d'allégeance d'un seul suffisait sans que la collectivité ait besoin d'être consultée. Il apprit l'existence de cette opinion au cours de son pèlerinage et décida d'expliquer aux pèlerins rassemblés la nature réelle du serment d'allégeance et la nécessaire consultation qu'il implique. Certains lui firent remarquer que le pèlerinage rassemblait toutes sortes de gens dont certains ne comprenaient pas les discours et risquaient de rapporter ses propos sans les comprendre ou de manière imprécise : il valait mieux attendre son retour à Médine pour procéder à cette explication et s'adresser aux personnes réellement instruites et compétentes. `Umar accepta et ce fut donc du haut de la chaire du Prophète (paix et salut à lui) qu'il dit : « J'ai appris que l'un de vous déclarait : 'Par Dieu ! Si `Umar vient à mourir, je prêterai serment d'allégeance à untel.' Ne vous méprenez pas en disant que la désignation d'Abû Bakr était inattendue mais a eu lieu quand même. Certes elle a eu lieu, mais Dieu nous a préservés du mal qui aurait pu arriver à la suite de cela, et il n'y a personne parmi vous qui suscite autant de respect qu'Abû Bakr. Qu'aucun de vous ne

---

[1] Sourate 48, *al-Fath*, verset 10.
[2] Sourate 48, *al-Fath*, verset 18.
[3] Sourate 60, *al-Mumtahana*, verset 12.

s'avise de prêter allégeance à un homme sans que les musulmans aient été consultés : l'un et l'autre seraient tués. »[1] Puis il relata comment Abû Bakr avait été désigné, à un moment où des troubles auraient pu sans cela survenir entre les Emigrés et les *Ansâr*, car on avait confiance en son acceptation par l'ensemble des musulmans. Tous les Compagnons confirmèrent les propos de `Umar, cette unanimité faisant de ce point une règle. Le pacte d'allégeance doit donc avoir lieu après consultation de l'ensemble des musulmans, et sur choix des personnages à l'autorité reconnue : le pacte d'allégeance contracté par d'autres n'est pris en compte que s'il est conforme à leur choix.[2]

Certains califes, comme `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde) ont accordé une importance particulière à la question du pacte d'allégeance. Bien qu'ayant succédé à son cousin Sulaymân ibn `Abd al-Malik, et bien que le consensus des musulmans ait entériné le choix effectué par Sulaymân pour sa succession, `Umar ibn `Abd al-`Azîz insista sur la nécessité de recevoir l'allégeance de la population : il n'accepterait d'assumer la charge de calife que si les gens exprimaient leur consentement. Ceci ressort clairement du premier discours prononcé par `Umar ibn `Abd al-`Azîz lorsqu'il apprit qu'il était nommé calife : « Ô gens, cette épreuve m'a été imposée sans que l'on me consulte ni que je le demande et sans consultation des musulmans. Je vous délie de votre engagement envers moi : faites votre choix. » Les gens s'écrièrent alors tous ensemble : « Nous te choisissons de plein gré, Commandeur des Croyants. Dirige nos affaires dans la prospérité et la bénédiction. »[3] Cet épisode montre non seulement la grande piété de `Umar ibn `Abd al-`Azîz mais également la conscience politique des musulmans qui surent reconnaître en lui l'homme approprié pour diriger leurs affaires.

Au vu de l'importance du pacte d'allégeance, les juristes musulmans ont défini cinq conditions devant nécessairement être réunies :

---

[1] Ibn Taymiyya, *Manhâj as-sunna an-nabawiyya* 5/330-331.
[2] Muhammad Rashîd Ridâ, *al-Khilâfa*, pp. 20-21.
[3] Al-Ajarî, *Akhbâr Abû Hafs `Umar ibn `Abd al-`Azîz*, p. 56 ; Ibn `Asâkir, *Târîkh dimashq* 45/357.

1. Le calife désigné à travers le pacte d'allégeance doit répondre aux conditions requises pour assumer le califat, telles qu'elles ont été énumérées ci-dessus dans la partie consacrée aux conditions d'accession au califat.
2. Le pacte d'allégeance doit être prononcé par les personnages à l'autorité reconnue : savants et chefs, ainsi que par les autres catégories de personnes.
3. Le calife ainsi désigné doit accepter la fonction : s'il la refuse, la nomination n'est pas effective et on ne le force pas.
4. Le pacte d'allégeance doit se faire devant témoins s'il est conclu par une seule personne ; s'il est conclu par un groupe, cette condition ne s'applique pas.
5. Le pacte d'allégeance doit désigner un seul calife, il ne peut être fait allégeance à plusieurs personnes.[1]

Ces conditions définies par les savants musulmans constituent sans aucun doute un élément important du système politique élaboré par la civilisation musulmane. L'objectif de ces règles est en effet de servir au mieux les intérêts de la société.

En raison de la grande importance du pacte d'allégeance, qui est un élément fondamental de la transmission du califat, cet usage fut maintenu durant les diverses époques de la civilisation musulmane. Même durant les périodes où le califat était affaibli, la pratique du pacte d'allégeance était toujours obligatoirement respectée. Sous les Seldjoukides par exemple, les musulmans veillaient au maintien de cette institution : le juge suprême de Bagdad Abû al-Hasan ad-Dâmighânî reçut ainsi le serment d'allégeance pour le nouveau calife al-Mustarshid Billâh en l'an 485H (1092).[2] L'importance du serment d'allégeance était telle qu'al-Mustarshid Billâh insista pour le recevoir directement des savants les plus éminents afin de s'assurer par lui-même de leur consentement. L'éminent savant de Bagdad et cheikh des hanbalites de son époque, Abû al-Wafâ' ibn `Uqayl, a relaté : « Lorsqu'al-Mustarshid accéda au pouvoir, je

[1] Ahmad ibn `Abdallâh al-Qalqashandî, *Ma'âthir al-inâfa fî ma`âlim al-khilâfa* 1/20-23.
[2] Al-Qalqashandî, *Ma'âthir al-inâfa*, 1/176.

reçus la visite de trois de ses agents, qui chacun me dirent : 'Le Commandeur des Croyants t'appelle.' Lorsque j'arrivai en sa présence, le juge suprême, qui était debout devant lui, me dit à trois reprises : 'Notre maître le Commandeur des Croyants.' Je répondis : 'Telle est la grâce divine envers nous et envers les gens.' Puis je tendis la main, et il me tendit sa noble main : je lui serrai la main après l'avoir salué et je lui prêtai serment d'allégeance en disant : 'Je prête serment d'allégeance à notre seigneur et maître le Commandeur des Croyants al-Mustarshid Billâh selon le Livre de Dieu et la sunna de Son Prophète, la sunna des Califes Bien Guidés, aussi loin qu'iront mes forces et en toute obéissance. »[1] Cette tradition héritée depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui) montre combien l'institution du califat prenait en compte la participation des administrés au choix du nouveau chef d'État. Ceci est indéniablement à l'honneur de cette noble civilisation qui attachait la plus grande importance aux affaires de la population et veillait à ce que son chef soit accepté de toutes les catégories sociales, depuis l'institution judiciaire, en passant par les savants et jusqu'aux masses populaires.

Une autre indication du caractère général du pacte d'allégeance dans la civilisation musulmane apparaît dans le fait que même les émirs indépendants veillaient à recevoir l'allégeance de la population pour eux-mêmes ou pour leurs fils appelés à leur succéder. Cette pratique était aussi présente dans l'Orient arabe que dans le Maghreb et l'Espagne musulmane, chez les émirs âgés comme chez les jeunes. Ainsi, Idrîs ibn Idrîs ibn `Abdallâh, émir de la dynastie marocaine des Idrissides, reçut le serment d'allégeance à l'âge de onze ans. Ce fait n'est pas étonnant car il était éloquent et perspicace, et apte à assumer cette responsabilité. Idrîs monta en chaire et « s'adressa aux gens en ces termes : 'Louange à Dieu, je Le loue et j'implore Son pardon, je recherche Son aide et je place ma confiance en Lui ; j'implore Sa protection contre le mal qui est en moi et contre tout mal extérieur. Je témoigne qu'il n'est d'autre divinité que Dieu et que Mu<u>h</u>ammad est Son serviteur et Son messager, envoyé aux deux populations responsables comme annonciateur et comme avertisseur appelant à Dieu avec Sa permission,

---

[1] Abû al-Faraj ibn al-Jawzî, *al-Munta<u>z</u>im fî târîkh al-mulûk wal-umam* 9/197.

et comme flambeau lumineux – que Dieu le bénisse ainsi que sa noble famille que Dieu a exemptée de toute souillure et qu'Il a purifiée. Ô gens, on nous a confié cette charge où la récompense sera multipliée pour celui qui s'en acquitte bien tandis que celui qui s'en acquitte mal en portera la responsabilité. Nous sommes déterminé, grâce à Dieu : ne vous tournez pas vers un autre, car vous trouverez en nous la capacité que vous recherchez à faire régner le bien.' Puis il appela les gens à lui prêter serment d'allégeance et les exhorta à lui obéir. Les gens admirèrent son éloquence et son audace malgré son jeune âge : il descendit de chaire et les gens se pressèrent autour de lui pour lui prêter serment d'allégeance et lui baiser la main. Toutes les tribus du Maroc lui firent allégeance : les Zanâta, les Awarba, les Sanâhija, les Ghumâra et toutes les autres tribus berbères, et il fut ainsi reconnu calife. »[1]

Ce pacte d'allégeance accordé à un jeune garçon d'à peine onze ans par toutes les catégories de la population et par les tribus berbères connues pour leur esprit de corps et leur tendance à la rébellion, est un des événements marquants de la civilisation musulmane. Il indique que l'émir Idrîs ibn Idrîs possédait les compétences nécessaires pour assumer la responsabilité du commandement dans cette région difficile du Maroc. Sa jeunesse ne fut pas prise en considération : le pacte d'allégeance exprimait l'admiration générale pour la personnalité d'Idrîs et son évidente capacité à diriger les affaires.

Le pacte d'allégeance était donc dans la civilisation musulmane un modèle humain extraordinaire reconnaissant le rôle de l'individu, homme ou femme, jeune ou vieux. Pour comparaison, on rappellera que la civilisation musulmane était très en avance sur la civilisation occidentale moderne où ce n'est qu'au treizième siècle qu'une certaine mesure de liberté individuelle et de reconnaissance de la valeur de l'être humain a été accordée –uniquement à l'aristocratie – avec, en 1215, la Charte signée par le roi Jean d'Angleterre pour protéger les intérêts des nobles.[2] Certains voient en cet événement

---

[1] Ahmad ibn Khâlid an-Nâsirî, *al-Istiqsâ li-akhbâr duwal al-maghrib al-aqsâ* 1/218.

[2] Voir Will Durant, *The Story of Civilization*, 16/274-275.

une évolution importante de la perspective du gouvernement britannique à l'égard de l'être humain et de sa liberté et sont fiers que la valeur de l'être humain (aristocrate) ait enfin été reconnue au treizième siècle, voyant en cela un précédent unique dans l'histoire. Cependant, la civilisation musulmane ne faisait pas de différence entre riches et pauvres : l'allégeance exprimée par ses administrés était un indice important de la légitimité du nouveau chef d'État et de son acceptation par la population.

La succession par désignation

La désignation du successeur apparaît comme l'une des évolutions les plus lourdes en conséquences de l'ordre politique islamique. Elle avait ses justifications, liées à l'expansion territoriale considérable qu'a connue le califat à l'époque des Califes Bien Guidés et à la diversification des groupes de population au sein de cet État.

Le terme de successeur désigné (*walî al-`ahd*) s'applique à l'individu désigné par le calife ou le chef d'État pour lui succéder au pouvoir après sa mort. Cette désignation peut concerner un ou plusieurs individus. Certaines écoles juridiques autorisent le calife à conclure un pacte d'allégeance pour son fils ou son père, considérant que « en tant que détenteur du pouvoir sur la nation, ses décisions sont exécutoires. La fonction à occuper est un critère plus important que la lignée. On ne saurait mettre en doute sa loyauté ni s'opposer à son choix : ceci s'applique de la même façon que s'il désignait quelqu'un qui n'était ni son fils ni son père. »[1]

Le premier chef d'État à avoir introduit cette notion de successeur désigné fut le calife omeyyade Mu`âwiya ibn Abî Sufyân (mort en 60H/680). Cette décision résulta de son propre *ijtihâd*, motivé par des circonstances pressantes. Le premier motif l'ayant conduit à désigner son fils Yazîd comme son successeur était sa crainte des dissensions qui risquaient de diviser la nation après lui. En outre,

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 13.

les musulmans de Syrie qui étaient l'élément le plus fort de la nation à l'époque soutenaient Mu`âwiya et son fils Yazîd.[1]

En réalité, Mu`âwiya ibn Abî Sufyân avait agi dans la certitude que les gens de toutes les provinces de l'État prêteraient allégeance à son fils Yazîd. Malgré le désaccord exprimé par trois Compagnons ou fils de Compagnons[2], le consensus de la nation se portait manifestement en faveur de Yazîd ibn Mu`âwiya. Ce consensus était sans nul doute l'objectif recherché par Mu`âwiya (que Dieu l'agrée). Cet *ijtihâd* de sa part visait donc à préserver la nation du mal qu'est la discorde, une considération qui pour lui l'emportait sur toute autre.

Bien que le califat se soit transmis par voie de succession depuis l'époque de Mu`âwiya ibn Abî Sufyân, l'institution du pacte d'allégeance a été préservée, exprimant l'acceptation du nouveau chef d'État par ses administrés. Chaque succession s'accompagnait donc d'un pacte d'allégeance pour vérifier l'assentiment de la nation, comme nous l'avons montré précédemment.

Depuis Mu`âwiya (que Dieu l'agrée) les Omeyyades ont veillé à choisir comme successeurs désignés des hommes possédant les vertus et les nobles qualités requises. Lorsque leurs fils avaient des mœurs inappropriées ou un mauvais comportement, ils les blâmaient et les menaçaient de les exclure du processus de succession s'ils ne changeaient pas. Ainsi, Mu`âwiya a cité parmi les qualités que devait posséder le calife ou celui qui aspirait à lui succéder, la loyauté, la noblesse, la magnanimité, la chasteté et le courage.[3] Il considérait que la magnanimité et la générosité faisaient partie des qualités les plus importantes chez celui qui exerçait le pouvoir, car la magnanimité unissait la nation et évitait la discorde. C'est pourquoi il dit à Yazîd : « Mon fils, qui se montre magnanime n'a jamais à le regretter. »[4]

---

[1] As-Salâbî, *ad-Dawla al-umawiyya* 1/445.

[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/248. Les trois opposants étaient al-Husayn ibn `Alî, `Abdallâh ibn az-Zubayr et `Abd ar-Rahmân ibn Abî Bakr (que Dieu les agrée).

[3] An-Nuwayrî, *Nihâyat al-arab* 6/4.

[4] Ibn at-Taqtaqâ, *al-Fakhrî fî l-âdâb as-sultâniyya*, p. 105.

La désignation du fils aîné comme successeur n'était pas une règle absolue : les califes veillaient plutôt à confier leur succession au plus compétent de leurs fils et s'éloignaient même parfois de la branche principale de la famille régnante.

Les califes ainsi nommés sont parvenus à réaliser les buts et objectifs de l'islam. Ainsi, Yazîd ibn Mu`âwiya fut le premier chef musulman à s'attaquer à Constantinople, la capitale de l'empire byzantin. Le Prophète (paix et salut à lui) avait annoncé cette campagne et glorifié ceux qui l'entreprendraient, en disant : *« La première armée de ma communauté qui mènera une campagne contre la ville de César se verra pardonner ses péchés. »*[1]

Parmi les califes ayant hérité du pouvoir, on peut encore citer `Abd al-Malik ibn Marwân qui dirigea le califat omeyyade de 65H à 86H (685-705). C'est à son époque que l'État musulman atteignit son expansion maximale, avec des troupes portant l'étendard de l'islam dans quatre directions : ainsi, Maslama ibn `Abd al-Malik[2] effectua des conquêtes jusqu'en Chine, Qutayba ibn Muslim al-Bâhilî[3] conquit Samarkand et les provinces environnantes, Muhammad ibn al-Qâsim propagea l'islam en Inde et Mûsâ ibn Nusayr[4] étendit les frontières jusqu'en Afrique du Nord, puis en Andalousie. Il est tout à fait remarquable que l'État omeyyade ait pu être victorieux sur tous ces différents fronts et propager la civilisation musulmane auprès de toutes ces populations.[5]

---

[1] Al-Bukhârî, Livre du *jihâd* et des expéditions, chapitre : « Ce qui a été dit de la lutte contre les Romains » (2766).

[2] Maslama ibn `Abd al-Malik ibn Marwân ibn al-Hakam ibn Abî al-`As al-Umawî (vers 66H-120H/685-738) naquit et vécut à Damas ; de nombreux récits détaillent ses exploits militaires, en particulier contre les Byzantins. Voir al-Mizzî, *Tahdhîb al-kamâl*, 27/563.

[3] Qutayba ibn Muslim ibn `Amr ibn Husayn ibn Rabî`a al-Bâhilî, émir et héros militaire. Ce chef vaillant et avisé conquit Khawârizm et Bukhârâ, Samarkand, puis Farghâna et l'Anatolie. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 4/410.

[4] Musâ ibn Nusayr (mort en 97H/715), grandit à Damas et fut nommé par al-Walîd ibn `Abd al-Malik gouverneur d'Afrique du Nord en 88H (707). En compagnie de Târiq ibn Ziyâd, il conquit l'Andalousie en moins d'une année; il mourut à Médine. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 4/496, et Ibn Khallikân, *Wafayât al-a`yân* 5/318.

[5] Voir Yûsuf al-Qaradâwî, *Târîkhunâ al-muftarâ `alayhi*, p. 82.

Nous avons un bon exemple de désignation du successeur le plus qualifié, dans la désignation par Sulaymân ibn `Abd al-Malik (mort en 99H/717) de `Umar ibn `Abd al-`Azîz (mort en 101H/120) comme successeur alors qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'il désigne son propre frère Hishâm ibn `Abd al-Malik (mort en 126H/744).[1]

Dans un autre épisode similaire, l'émir `Abd ar-Rahmân ibn Mu`âwiya ad-Dâkhil (mort en 172H/788) voulut transmettre la succession au plus qualifié de ses deux fils Hishâm et Sulaymân, malgré que Sulaymân était l'aîné. Sur son lit de mort, il nomma comme arbitre leur frère `Abdallâh, alors que son fils Hishâm se trouvait à Merida et son autre fils Sulaymân à Tolède. Il dit à `Abdallâh : « Tu donneras le sceau et le commandement à celui de tes deux frères qui arrivera le premier. Si c'est Hishâm qui arrive le premier, il a le mérite de sa piété, de sa vertu et de l'unanimité des gens autour de lui. Si c'est Sulaymân qui arrive le premier, il a la préséance due à son âge et à son audace, et à l'amour que lui portent les gens de Syrie. » Ce fut Hishâm qui arriva de Merida avant Sulaymân : il fit halte à ar-Rusâfa, craignant une résistance de son frère `Abdallâh qui avait pris possession de Cordoue, du palais et des biens de l'émir. Cependant, son frère `Abdallâh sortit à sa rencontre, le reconnut comme calife et lui remit le sceau comme le lui avait recommandé son père, puis le fit entrer au palais.[2]

Le comportement de l'émir `Abd ar-Rahmân ad-Dâkhil indique qu'en réalité, il voulait que ce soit le plus qualifié de ses fils qui lui succède, et qu'il était intimement convaincu que c'était Hishâm qui était le plus qualifié pour assumer cette fonction en raison de sa piété et de ses compétences pour diriger les affaires de l'État. Cependant, il voulut éviter tout conflit entre les deux frères, car l'usage était plutôt de nommer l'aîné, c'est-à-dire Sulaymân, comme successeur. Il imposa donc la condition de la rapidité pour les départager et chargea son autre fils `Abdallâh d'arbitrer l'affaire. Son calcul fut juste, puisque ce fut bien son fils Hishâm

---

1 At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/74.
2 Ibn `Adhârî, *al-Bayân al-mughrib* 2/61.

qui arriva le premier, et c'était bien lui qui était le plus qualifié pour prendre les rênes de l'État.

Cette pratique de la désignation du successeur était assurément un choix réaliste en conformité avec l'immense étendue de l'État musulman et la diversité de ses populations. La principale conséquence de cette pratique fut de préserver l'unité de la nation musulmane jusqu'à l'abolition du califat ottoman en 1924.

Les relations entre le chef et le peuple

L'un des aspects de la grandeur de la civilisation musulmane a été sa capacité à mettre sur un pied d'égalité toutes les catégories sociales qui se côtoyaient en son sein. Les gens du peuple se sentaient véritablement les égaux du chef de l'État qui veillait sur eux. Le Prophète (paix et salut à lui), modèle pour l'univers, a enseigné à sa communauté l'importance pour un chef de participer à la vie des gens dans la prospérité comme dans la difficulté : depuis les premiers instants de la fondation de l'État musulman à Médine, nous voyons le Prophète (paix et salut à lui) participer avec les fidèles à la construction de la mosquée. `Urwa a rapporté : « Le Prophète (paix et salut à lui) se mit à apporter avec eux les briques pour la construction en disant : *'Cette charge n'est pas pareille à ce qu'on apporte de Khaybar, elle est meilleure et plus pure, ô Seigneur'*, et en disant encore : *'Mon Dieu, la récompense est celle de l'au-delà, fais miséricorde aux* Ansâr *et aux Emigrés'*. »[1]

En temps de difficulté, on le retrouve encore aux côtés des Compagnons en train de leur remonter le moral et de leur apporter de la joie, participant personnellement au creusement du fossé en déclamant les vers d'Ibn Rawâha tout en transportant la terre, découvrant son ventre dans l'effort.[2] Cette simplicité et cette gaieté du Prophète (paix et salut à lui) aidèrent les Compagnons à supporter

---

[1] Al-Bukhârî, chapitres des mosquées, chapitre : « Peut-on excaver les tombes des polythéistes de l'époque païenne pour mettre à leur place des mosquées » (418) ; Muslim, Livre des mosquées et lieux de prière, chapitre : « La construction de la mosquée du Prophète (paix et salut à lui) » (524).

[2] Ibn Hishâm, *as-Sîra an-nabawiyya* 1/495 ; Ibn Kathîr, *as-Sîra an-nabawiyya* 2/306 ; as-Suhaylî, *ar-Rawd al-unuf* 2/336.

les difficultés liées à cette Bataille du Fossé et accrurent leur énergie et leur détermination, de sorte qu'ils purent achever leur tâche avant l'arrivée de l'ennemi. Il était ainsi le meilleur des chefs, partageant les peines de son peuple.

Les Califes Bien Guidés suivirent la même voie après lui. Ainsi, Abû Bakr as-Siddîq et `Umar ibn al-Khattâb rivalisaient pour s'occuper d'une pauvre vieille femme aveugle. `Umar ibn al-Khattâb a relaté : « Je rendais visite, le soir, à une vieille femme aveugle dans un faubourg de Médine : je lui puisais de l'eau et je m'occupais de ses affaires. En arrivant chez elle, je m'apercevais qu'un autre était venu avant moi et avait fait ce dont elle avait besoin. Plus d'une fois, j'arrivai tôt afin de ne pas être devancé auprès d'elle et je guettai celui qui venait : c'était Abû Bakr qui venait la voir. – Abû Bakr était à l'époque le calife. – `Umar lui dit : 'C'est donc toi !' »[1]

Les dirigeants musulmans étaient très attentifs aux besoins du peuple. On voit un exemple de l'attention portée par le calife `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) au bien-être de son peuple, même durant le *jihâd*, dans la lettre suivante envoyée par `Umar à an-Nu`mân ibn Muqarrin : « Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux. De `Umar, le Commandeur des Croyants à an-Nu`mân ibn Muqarrin, la paix soit sur toi. Je loue Dieu hormis lequel il n'est point de divinité. J'ai appris que d'importantes troupes perses s'étaient rassemblées pour vous attendre dans la ville de Nahavand. Quand tu recevras cette lettre, avance selon l'ordre de Dieu et avec l'aide de Dieu et le secours de Dieu grâce aux musulmans qui t'accompagnent. Ne les fais pas passer par des lieux difficiles ce qui les ferait souffrir, ne les prive pas de leurs droits ce qui les pousserait à te renier, et ne leur fais pas traverser de marais : un seul musulman m'est plus précieux que cent mille dinars. La paix soit sur toi. »[2]

L'année de la disette, le calife `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) partageait les difficultés de son peuple et veillait à donner l'exemple en ce temps de crise. Ibn Sa`d rapporte dans ses *Taba-*

---

[1] D'après as-Suyûtî, *Târîkh al-khulafâ'* 1/74.
[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/365.

qât que pendant la disette, on apporta à `Umar ibn al-Khaṯṯâb du pain émietté dans du beurre clarifié ; il appela un Bédouin qui se mit à manger avec lui. Voyant le Bédouin essuyer le beurre sur les bords du plat, `Umar lui dit : « On dirait que tu apprécies le beurre. » « Oui, répondit le Bédouin. Je n'ai pas goûté au beurre clarifié ni à l'huile depuis tant et tant de jours. » `Umar jura alors de ne plus goûter à la viande ni au beurre clarifié tant que le niveau de vie des gens ne se serait pas amélioré. La disette affecta tant `Umar que son teint pâlit : c'était un Arabe habitué à consommer du beurre clarifié et du lait, mais il se les interdit en voyant que le peuple en manquait. Ibn Sa`d rapporte dans ses *Ṯabaqât* que durant la disette, `Umar se faisait apporter le soir du pain trempé dans l'huile. Un jour, il fit égorger une bête et en fit distribuer la viande. On mit de côté pour lui les meilleurs morceaux qu'on lui apporta. Voyant ce plat de bosse de chameau et de foie, il demanda : « D'où cela vient-il ? » On lui répondit : « Commandeur des Croyants, de la bête que nous avons égorgée aujourd'hui. » Il répondit : « Bravo ! Quel mauvais chef je serais si je mangeais les bons morceaux en donnant les os à ronger au peuple ! Emporte ce plat et donne-nous autre chose à manger. » On lui apporta du pain et de l'huile, et il se mit à émietter le pain de sa main et à le tremper. Il dit à son serviteur : « Toi, Rifâ' ! Porte ce plat à telle famille qui se trouve à Thamigh. Cela fait trois jours que je ne suis pas allé les voir et je pense qu'ils n'ont rien : donne-le leur. »[1]

Nous avons un magnifique exemple de l'attention portée par le calife à son peuple, dans ce récit où le calife abbasside al-Mu`taṣim (mort en 227H/842) lève une armée pour aller secourir une musulmane capturée par l'armée byzantine, et qui l'avait appelé au secours en criant : « Ô Mu`taṣim ! » « Il lui répondit, assis sur son trône : 'Me voici ! Me voici !' Il se leva et se mit à appeler dans son palais : 'Au combat ! au combat !' Puis il monta en selle… Il demanda : 'Quelle est la ville byzantine la mieux protégée ?' On lui répondit : 'C'est Amorium, personne ne s'y est attaqué depuis les débuts de l'islam. Cette ville est le cœur de la chrétienté et leur est plus importante que Constantinople.' Al-Mu`taṣim se mit en route à partir de Samarra. L'armée qu'il leva n'avait été

---

[1] Ibn Sa`d, *aṯ-Ṯabaqât al-kubrâ*, 3/312.

égalée par aucun calife avant lui, de par son armement, son nombre et ses équipements, ainsi que la quantité d'outres et autres récipients emportés. Il prit la ville le 6 ramadan 223H (838) après un siège de cinquante-cinq jours. Il partagea les captifs entre les chefs militaires et se dirigea ensuite vers Tarse. »[1]

Ces exemples de l'attention portée par les califes à leur peuple n'étaient nullement exceptionnels. Ils étaient caractéristiques de la civilisation musulmane plus que d'aucune autre civilisation. Dans un autre incident, le chambellan al-Mansûr ibn Abî `Âmir[2] a mené une armée entière au secours de trois femmes musulmanes qui étaient en captivité en territoire basque. L'un de ses émissaires s'étant rendu dans une église il y trouva une femme depuis long-temps prisonnière, qui après avoir dit qui elle était lui demanda s'il était agréable à al-Mansûr d'oublier son malheur en se complaisant dans le luxe, et de se vêtir d'habits purs tandis que les siens étaient ternis. Elle affirma qu'elle était retenue dans cette église depuis de nombreuses années et humiliée, et elle l'adjura par Dieu de mettre fin à son calvaire, obtenant de lui les serments les plus solennels. Lorsque l'émissaire retourna auprès d'al-Mansûr, il lui fit part de ce dont il devait l'informer. Al-Mansûr l'écouta attentivement, puis lorsqu'il se tut, lui demanda : « As-tu vu là-bas des faits blâmables, ou n'as-tu rien d'autre à raconter ? » L'émissaire lui relata alors l'histoire de la femme et les serments qu'elle lui avait demandés. Al-Mansûr lui reprocha de ne pas avoir commencé par cela son récit et se mit en marche pour aller libérer cette femme et les autres prisonnières musulmanes.[3]

Telle était la relation entre le chef d'État et le peuple sous l'égide de la civilisation musulmane : une relation fondée sur la miséricorde et la compassion, où le chef partageait effectivement la vie des gens, sans s'isoler d'eux ni s'enorgueillir.

---

[1] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî t-târîkh* 6/45.
[2] Le chambellan al-Mansûr, Muhammad ibn Abî `Amir, était chambellan du calife Hishâm al-Mu'ayyad ibn al-Hakam al-Mustansir et gouverna par lui-même. C'était une grande figure de l'histoire de l'Espagne musulmane à son âge d'or. Il est connu pour sa sagacité, sa détermination et son courage. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 17/123.
[3] Al-Maqqarî, *Nafh at-tîb* 1/404.

Contributions des musulmans à la théorie politique

Les érudits musulmans ne sont pas restés les bras croisés face aux graves événements que la civilisation musulmane a traversés à ses différentes époques. Nous avons vu que le patrimoine politique musulman est riche de dizaines d'ouvrages consacrés à la question du gouvernement, du califat et de l'administration. Les ouvrages consacrés à ce domaine sont en quelque sorte le miroir reflétant la réalité de la situation politique et attirant l'attention des califes sur leurs défauts afin d'y remédier.

Les auteurs musulmans ont très tôt compris l'intérêt de rédiger des ouvrages sur ce thème. L'un des premiers à avoir écrit sur les théories politiques dérivées de l'islam et leur rapport avec la pratique du système politique islamique fut le juriste Abû Yûsuf,[1] élève d'Abû Hanîfa. Dans l'introduction de son ouvrage *al-Kharâj*, il formule un certain nombre de recommandations qui définissent la nature de la relation entre le chef d'État et ses administrés, sans pour autant se livrer à un *ijtihâd* libre sur la question. Il réaffirme l'obligation d'obéir au chef, obligation qu'il étaye en citant des *hadîth* à ce propos comme par exemple la parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Même si l'on nomme pour vous commander un esclave abyssin mutilé, écoutez-le et obéissez-lui. »*[2] Abû Yûsuf souligne encore l'importance de l'obéissance de la population au calife, en reprenant les propos d'al-Hasan al-Basrî : « N'insultez pas les dirigeants. S'ils agissent bien, ils en auront la récompense et vous devez être reconnaissants. S'ils agissent mal, ils en porteront la responsabilité et vous devez être patients. »[3]

---

[1] Abû Yûsuf, Ya`qûb ibn Ibrâhîm ibn Habîb al-Ansârî al-Baghdâdî (113-182H/731-798), compagnon et élève de l'imam Abû Hanîfa et le premier à avoir fait connaître son école. Juriste érudit ayant mémorisé les *hadîth*, il naquit à Kûfâ où il étudia le *hadîth* et la transmission. Il fut le premier à porter le titre de juge suprême (*qâdî al-qudât*). Son principal ouvrage est *al-Kharâj*. Voir *Tadhkirat al-huffâz* 1/292-293, *al-A`lâm* 8/193, *Mu`jam al-matbû`ât* 1/488.

[2] *Sunan* d'Ibn Mâjah (2861), at-Tirmidhî (1706), *Musnad* d'Ahmad (27301); *hadîth* authentifié par al-Albânî.

[3] Abû Yûsuf, *al-Kharâj*, p. 10.

Abû Yûsuf exhorte le calife à la nécessaire écoute de son peuple : il l'appelle à se rapprocher des gens et à être ouvert à leurs critiques et à leurs plaintes. Il cite à l'appui de ses propos l'histoire de l'homme qui, voulant conseiller le Commandeur des Croyants `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée), lui dit : « Crains Dieu. » Un membre de l'assistance s'étant jeté sur l'homme, `Umar (que Dieu l'agrée) lui dit : « Laisse-le. Il n'y a aucun bien en eux s'ils ne nous le disent pas, et il n'y a aucun bien en nous si nous ne l'acceptons pas. »[1]

Il est donc clair que les *hadîth* du Prophète (paix et salut à lui) étaient pour les savants de la sunna la première source guidant la réflexion ou l'élaboration de ce qui ressemblait à une théorie du califat, tandis que le premier pas dans cette direction prenait la forme de recommandations et de conseils.[2]

Les écrits politiques ont ensuite évolué après le troisième siècle de l'hégire, où Ibn Qutayba ad-Dînawarî a rédigé son traité *al-Imâma was-siyâsa* (L'imamat et la direction de l'État). Le titre de l'ouvrage donne une indication de la profonde réflexion menée par les érudits musulmans de cette époque sur la nature et les implications du pouvoir califal. Ce livre met en évidence l'intérêt des musulmans pour la politique dès les premiers siècles de l'islam. Il montre également qu'ils géraient les affaires de manière avisée, et que l'islam est une religion où la politique et le commandement occupent une aussi grande place que la tolérance et la fraternité entre les musulmans.

Ibn Qutayba commence par présenter les circonstances de l'accession d'Abû Bakr au califat, et termine son ouvrage en parlant du califat d'al-Ma'mûn. L'approche du livre consiste à citer des récits relatifs à chacun des califes et est donc assez similaire à une chronique historique où l'auteur se contente de présenter des récits sans intervenir. En ce sens, l'ouvrage ressemble beaucoup aux *Chroniques* d'at-Tabarî et à la *Sîra* d'Ibn Hishâm.

---

[1] Abû Yûsuf, *al-Kharâj*, p. 12.
[2] `Abd al-`Azîz ad-Dawarî, *an-Nuzum al-islâmiyya*, p. 68.

Les écrits concernant le système politique et plus particulièrement le califat et le calife ont ensuite pris, durant les deux siècles suivants, des formes plus évoluées et plus mûres. Ainsi, l'imam al-Mâwardî est considéré comme l'un des plus importants auteurs ayant abordé la question du califat, du gouvernement et des tâches qui y sont liées. Son ouvrage *al-Ahkâm as-sultâniyya wal-wilâyât ad-dîniyya* revêt une importance considérable tant dans ses aspects théoriques que pratiques. Bien qu'il existe d'autres ouvrages sur le califat contemporains de celui d'al-Mâwardî, comme *Rusûm al-khilâfa* de Hilâl ibn al-Muhsin as-Sâbi'î,[1] ce dernier ouvrage ne traite pas le sujet en profondeur et n'aborde pas, comme le fait al-Mâwardî, les besoins des sociétés musulmanes en matière de gouvernement et de développement.

En réalité, al-Mâwardî qui était le « juge suprême » de son époque, un proche du calife abbasside al-Qâ'im bi-Amrillâh et l'émissaire diplomatique entre le calife et les Bouyides, tira profit de ces missions et décida de clarifier dans son ouvrage les règles de gouvernement du système politique de l'État musulman, depuis le califat jusqu'aux sanctions pénales et au contrôle des marchés. Il définit ainsi chaque poste de responsabilité au sein de l'État avec ses spécificités et ses fonctions, ainsi que le cadre général qui le régit. En effet, les fonctions politiques constituent l'épine dorsale de la nation tout entière, ce qui fait dire à al-Mâwardî : « Comme les statuts gouvernementaux concernent plus particulièrement les chefs d'État, mais qu'ils se mêlent tant aux autres prescriptions que ceux-ci ne peuvent pas les étudier, étant par ailleurs occupés à gérer les affaires politiques, je leur ai consacré un ouvrage, conformément à l'ordre de celui que je me suis engagé à obéir. Ainsi, il connaîtra les opinions des juristes d'une part sur les droits qui lui reviennent, et qu'il fera respecter, d'autre part sur les devoirs qui sont les siens, et qu'il accomplira, le tout en s'attachant à la justice

[1] Abû al-Husayn Hilâl ibn al-Muhsin as-Sâbi'î (359-448H/970-1056), historien et écrivain de Bagdad où il occupa à une certaine époque le poste de secrétaire officiel. Il est l'auteur d'ouvrages tels que *Tuhfat al-umarâ' fî târîkh al-wizarâ'*, *Gharar al-balâgha*, *Rusûm dâr al-khilâfa* ou encore *Akhbâr Baghdâd*. Voir az-Zarkalî, *al-A'lâm* 8/92.

dans ses ordres et ses jugements, et en respectant l'équité dans ce qu'il reçoit comme dans ce qu'il donne. »[1]

Quoi qu'il en soit, al-Mâwardî lie le califat à l'imamat et le définit ainsi : « L'imamat sert à succéder à la fonction prophétique, dans la protection de la religion et la direction des affaires de ce monde. La nomination de quelqu'un qui s'acquitte de ce rôle pour la nation est unanimement considérée comme une obligation. »[2] En bon juriste, al-Mâwardî relie la question du califat aux principes établis par les juristes de la nation génération après génération : il est unanimement reconnu que nommer un calife est une obligation. Cependant, il n'utilise pas explicitement le terme *khilâfa* pour parler du califat, dans la mesure où les véritables traits distinctifs de cette institution n'étaient pas réunis à son époque : en particulier, la consultation (*shûrâ*) indispensable avait été remplacée par la désignation du successeur et le pacte d'allégeance.

La théorie politique d'al-Mâwardî relative au califat aborde différents points que l'on peut résumer comme suit : l'imamat est une obligation fondée sur la Loi divine et non sur la raison ; la nomination se fait par élection ; le candidat doit appartenir à la lignée de Quraysh et recevoir l'allégeance des décisionnaires à l'autorité reconnue ; il est licite que l'imam ne soit pas le mieux qualifié ; il ne peut y avoir deux imams en même temps ; le premier héritier désigné peut, une fois devenu imam, destituer les autres héritiers désignés – ceci est une interprétation juridique d'al-Mâwardî, qui attribue cet avis à ash-Shâfi`î.[3]

L'ouvrage d'Abû Bakr at-Tartûshî,[4] *Sirâj al-mulûk*, est l'un des ouvrages les plus connus sur les institutions politiques islamiques. Il réunit les meilleures institutions politiques de six nations : « Les

---

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] Voir al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya* p. 20.
[4] Abû Bakr Muhammad ibn al-Walîd Khalaf al-Qurashî at-Tartûshî (451-520H/1059-1126), lettré et juriste malékite originaire de Tortosa dans l'est de l'Espagne et mort à Alexandrie. Voir Ibn Khallikân, *Wafayât al-a`yân* 4/262-264.

Arabes, les Perses, les Romains, l'Inde, le Sind (Pakistan) et le Sind-Hind. »[1]

At-Tartûshî a rédigé cet ouvrage à l'intention du nouveau ministre d'Egypte, al-Ma'mûn al-Batâ'ihî.[2] Son objectif était de faire connaître la vérité, de suivre les prescriptions de la Loi, et de souligner la nécessité de rester dans le cadre des écoles sunnites, d'autant qu'al-Ma'mûn était ministre de l'État chiite oubaydite en Egypte.

L'ouvrage *Sirâj al-mulûk* comporte soixante-quatre chapitres. Il traite de la direction des affaires de l'État, de l'art de gouverner, de l'administration des affaires de la population. Il aborde également les vertus essentielles au gouvernement et les vertus recherchées chez le chef d'État et garantissant le plein exercice de ses pouvoirs. De même, il met en évidence les traits de caractère condamnables chez le chef d'État et détaille ce que les administrés doivent faire si le chef d'État gouverne injustement. Il se penche sur la question de l'entourage du chef d'État, de ses relations avec l'armée, ainsi que sur le recouvrement et la gestion des fonds publics. At-Tartûshî traite également dans son ouvrage des ministres et des qualités qu'ils doivent posséder ; il met en avant la nécessité de recourir à la consultation et au bon conseil, fondements du pouvoir politique. Il se penche sur le comportement du chef d'État vis-à-vis de la levée d'impôts et de l'emploi des fonds, sur sa politique à l'égard des gouverneurs des villes, et sur la politique de l'État envers les habitants non-musulmans (*ahl adh-dhimma*) et les prescriptions juridiques s'y rapportant. Il parle aussi des affaires militaires et de la manière de les gérer.

`Abd ar-Rahmân ibn `Abdallâh ash-Shayzarî (mort en 589H/1193) a quant à lui écrit son traité politique *al-Manhaj al-maslûk fî siyâsat al-mulûk* pour conseiller et guider le sultan Salâh ad-Dîn ibn Ayyûb (Saladin) à travers des récits permettant de tirer des

---

[1] Abû Bakr at-Tartûshî, *Sirâj al-mulûk*, p. 3.

[2] Al-Ma'mûn al-Batâ'ihî (mort en 519H/1125), issu d'un milieu pauvre, travaillait comme porteur. Il fut nommé à des fonctions politiques sous l'oubaydite al-Afdal et se distingua jusqu'à être nommé vizir d'Egypte. C'était un homme énergique et audacieux, généreux avec l'argent mais prompt à verser le sang. Ayant conspiré pour assassiner le calife al-Amir, il fut pris et exécuté. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'*, 19/553.

leçons des événements politiques du passé. Ash-Shayzarî écrit au sujet des motifs l'ayant poussé à rédiger cet ouvrage : « J'ai rassemblé pour lui (Saladin) dans ce livre une somme de savoir : il contient des récits édifiants, des pièces littéraires, des principes de politique et d'administration, les fondements du gouvernement, les règles de l'organisation et du partage des butins et dépouilles de guerre entre les soldats, les droits des armées engagées dans le *jihâd.* J'y ai mis en évidence les nobles qualités et les traits condamnables. J'y ai souligné l'importance de la consultation ainsi que la manière de composer avec l'ennemi et de diriger l'armée. J'y ai placé des récits exemplaires confirmés par des preuves, des anecdotes et des poèmes… »[1] Il est certain que lorsqu'un chef tel que Saladin s'intéresse à la théorie politique et aux écrits des savants férus de cette science, on peut bien s'attendre à ce qu'il remporte de nombreuses victoires et rende sa nation plus puissante que toute autre. En effet, il s'est appuyé sur le savoir et a médité sur les expériences des califes et des souverains qui l'ont précédé.

Cet ouvrage se penche sur la politique intérieure et extérieure de l'État. L'auteur exhorte le calife à recevoir lui-même ses administrés pour résoudre leurs litiges : « Sache que tenir séance pour recevoir les plaintes des opprimés et trancher les litiges est l'une des principales règles de la justice : sans cela, l'ordre ne saurait régner et l'équité ne saurait être établie. »[2] Lorsqu'il traite des causes qui font le succès ou l'échec d'un État, il adresse à Saladin un conseil capital : « Trois causes peuvent conduire un État à la ruine : d'abord le souverain lorsque ses passions l'emportent sur sa raison et qu'il cherche à assouvir tous ses désirs et à goûter à tous les plaisirs ; ensuite les ministres, lorsque se jalousant entre eux ils ne font que se contredire de sorte que si l'un formule le premier une opinion juste, les autres s'empressent de s'y opposer ; enfin, l'armée et les commandants haut placés, lorsqu'ils manquent de détermination et ne servent pas les intérêts de la nation. »[3]

---

[1] Ash-Shayzarî, *al-Manhaj al-maslûk fî siyâsat al-mulûk*, pp. 158-159.
[2] *Ibid.*, pp. 562-563.
[3] *Ibid.*, p. 557.

Ibn Taymiyya[1] donne, avec son traité politique *as-Siyâsa ash-shar`iyya fî islâh ar-râ`î war-ra`iyya*, un tournant important à l'histoire de la littérature politique islamique. Ibn Taymiyya (que Dieu lui fasse miséricorde) souligne dans cet ouvrage que la raison de la régression des musulmans et de la mainmise de leurs ennemis sur leurs territoires résidait dans la corruption des chefs puis par suite, dans la corruption des populations. L'ouvrage traite donc de la corruption du système de gouvernement et de l'administration de deux points de vue essentiels : d'une part, la loyauté dans l'accomplissement des missions et la gestion des biens ; d'autre part, les limites et les droits et devoirs, c'est-à-dire les limites et les droits de Dieu et les devoirs envers les créatures. L'ouvrage aborde de ce fait la question du comportement et de la morale, ainsi que les droits et les devoirs du chef d'État et de ses administrés. Cet ouvrage a suscité un grand intérêt chez les chercheurs de toutes les époques.[2]

Ibn Khaldûn représente l'apogée de la littérature islamique traitant de l'ordre politique. Il met clairement en évidence le rapport entre société et politique et aborde la manière d'établir la concorde entre les différentes catégories de la société pour en faire un corps social unique. On constate que dans sa célèbre *Muqaddima*, Ibn Khaldûn ne se limite pas à une seule société mais considère différents modèles plus ou moins avancés (la société nomade et la société sédentaire) pour lesquels il parvient à proposer des solutions efficaces. Ses divers ouvrages et en particulier la *Muqaddima* sont la preuve de sa connaissance exhaustive des réalités et de sa compréhension profonde. Ainsi, par exemple, les concepts de califat et d'imamat trouvent chez lui une signification vaste et une profondeur remarquable. Il définit le califat comme étant « la direction des affaires selon le point de vue de la Loi quant aux intérêts spirituels et aux intérêts temporels qui s'y ramènent, car les affaires de ce monde se ramènent toutes selon le Législateur à des considérations liées aux

[1] Ibn Taymiyya, Ahmad ibn `Abd al-Halîm al-Hirânî (661-728H/1263-1328), cheikh, imam et grand érudit, exégète et juriste *mujtahid*, mémorisateur du Coran et des *hadîth*, portant le titre de *shaykh al-islâm*, est né à Hirân et mort à Damas. Voir as-Sudfî, *al-Wâfî bil-wafayât* 7/11.
[2] Voir Ibn Taymiyya, *as-Siyâsa ash-shar`iyya*, pp. 4-5.

affaires de l'au-delà ; le califat consiste donc en réalité à représenter l'Auteur de la Loi en protégeant la religion et en dirigeant les affaires de ce monde selon elle. »[1]

Ibn Khaldûn distingue cependant le califat du gouvernement et écrit : « Il faut ramener cela (la nature du gouvernement) à des lois politiques imposées, que la population reconnaît et auxquelles elle se soumet... Si ces lois sont imposées par les sages, les notables du pays et les gens éclairés, c'est un gouvernement fondé sur la raison. Si elles sont imposées par Dieu, à travers un Législateur qui les établit et les instaure, c'est un gouvernement religieux, bénéfique dans la vie de ce monde et dans l'au-delà... »[2]

Avant de conclure cet examen du rôle novateur des musulmans dans le domaine de la littérature politique, il importe de souligner que le point de vue des ouvrages islamiques sur l'ordre politique était un point de vue fondé sur le Coran et la sunna et soumis à leurs principes. Il ne s'agissait pas de céder aux passions des chefs d'État qui gouvernaient injustement et opprimaient leurs administrés. Au contraire, les écrits politiques musulmans cherchaient à toutes les époques à conseiller les dirigeants, quels qu'aient pu être leurs différences d'approche ou les thèmes qu'ils traitaient.

Tous ces ouvrages, à l'époque de ces éminents savants, avaient pour objet de rechercher la satisfaction divine et aspiraient à faire progresser la civilisation musulmane. Lorsqu'on compare ces ouvrages islamiques et un grand nombre d'ouvrages occidentaux sur le même thème, comme *Le Prince* de l'Italien Machiavel[3] par exemple, on s'aperçoit que les objectifs des uns et des autres sont diamétralement opposés. Machiavel a écrit son livre pour plaire au souverain d'une cité italienne, et lui explique comment un prince compétent doit se comporter. Son principe fondamental est « la fin justifie les moyens », c'est-à-dire que tous les moyens sont bons, même s'ils sont contraires à la morale et à la loi, du moment qu'ils

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/191.
[2] *Ibid.*, 1/190. Voir Z̲âfir al-Qâsimî, *Niz̲âm al-h̲ukm fî sh-sharî`a wat-târîkh al-islâmî* 1/119.
[3] Nicolas Machiavel (1469-1527), originaire de Florence en Italie, considéré comme le fondateur du pragmatisme en politique ou de ce qu'on appelle aujourd'hui la science politique, avec son ouvrage *Le Prince*.

mènent en fin de compte à un objectif supérieur. Machiavel recommande dans son ouvrage l'utilisation de la ruse, de la tromperie, de la fraude et de l'équivoque, en plus de la force, de la contrainte, de la sévérité et de l'intimidation, afin de mieux dominer le comportement des administrés. Il disait encore : « Pas de morale en politique. »[1]

Il est clair que cet ouvrage – comme tous ceux qui s'en sont inspirés, que ce soit Napoléon Bonaparte, Hitler ou d'autres dictateurs de l'histoire – n'avait pas pour objet de faire régner la justice ni d'apporter le bien-être dans la société. Il s'agissait plutôt de satisfaire les ambitions des dirigeants et d'assurer leur emprise sur la nation. Les ouvrages islamiques dans ce domaine avaient quant à eux pour objet de remédier aux défauts des dirigeants et de leurs administrés, et de les inciter par divers procédés à faire régner la Loi de Dieu sur terre.

La relation entre gouvernants et gouvernés dans la civilisation musulmane

Dans la civilisation musulmane, la relation entre gouvernants et gouvernés était fondée sur le respect mutuel. Elle n'avait rien à voir avec la relation entre les souverains romains ou perses et leurs sujets, qui était, elle, une relation de domination et de tyrannie avec des sociétés fortement hiérarchisées.

La source dont s'inspiraient les musulmans, aussi bien les gouvernants que les gouvernés, était bien sûr le Coran et la sunna. C'est sur cela que les dirigeants musulmans, sauf exception, appuyaient leur autorité : de ce fait, la population musulmane avait à son tour un grand rôle à jouer en rappelant à l'ordre les dirigeants et les responsables à tous les niveaux.

Le Prophète (paix et salut à lui) nous enseigne en effet que rappeler à l'ordre un dirigeant injuste constitue le meilleur des *jihâd* : *« Un des plus grands* jihâd *est une parole juste face à un chef in-*

---

[1] Voir `Alî ibn Nâyif ash-Shahûd, *al-Hadâra al-islâmiyya bayna asâlat al-mâdî wa-âmâl al-mustaqbal*, p. 294.

juste. »[1] La nation tout entière pouvait par conséquent demander des comptes aux califes lorsqu'ils s'écartaient du droit chemin. Le principe selon lequel la nation demande des comptes au chef est un principe islamique présent dès les débuts du califat, et proclamé par les premiers califes eux-mêmes. Ainsi, Abû Bakr (que Dieu l'agrée) l'a évoqué dans son premier discours prononcé après le pacte d'allégeance général lors de son accession au califat : « Si j'agis mal, corrigez-moi… »[2]

C'est encore en vertu de ce principe que le Prophète (paix et salut à lui) écoutait ses Compagnons et se rangeait à leur avis lorsqu'il lui apparaissait qu'ils avaient raison. Lors de la bataille de Badr, le Prophète (paix et salut à lui) établit son camp, avec ses Compagnons, près du point d'eau le plus proche à proximité de Badr. Mais le noble Compagnon al-Hubâb ibn al-Mundhir n'était pas d'accord et dit avec la plus grande courtoisie au chef des musulmans : « Messager de Dieu, ce choix d'emplacement pour le camp t'a-t-il été dicté par Dieu, de sorte que nous devons nous y plier, ou relève-t-il de l'opinion et de la tactique militaire ? » Le Prophète (paix et salut à lui) répondit : *« Il relève de l'opinion et de la tactique militaire. »* Le Compagnon dit alors : « Messager de Dieu, ce n'est pas un bon emplacement. Fais avancer tes troupes jusqu'au point d'eau le plus proche de l'adversaire et établis-y ton camp ; bouche les autres puits et construis autour de celui-ci un bassin que nous remplirons d'eau. Ainsi nous aurons à boire et ils n'en auront pas. » Le Prophète (paix et salut à lui) répondit : *« C'est une excellente idée. »* Le Prophète (paix et salut à lui) et ses troupes avancèrent donc jusqu'au point d'eau le plus proche de l'adversaire et s'y installèrent. Puis il fit boucher les autres puits et construire autour du point d'eau où il s'était installé un bassin qu'on remplit d'eau et où on lança les outres.[3]

---

[1] *Sunan* d'at-Tirmidhî, Livre des troubles, chapitre : « Le meilleur *jihâd* est une parole juste face à un chef injuste » (2174) – *hadîth* classé comme bon ; Abû Dâwud (4344) ; an-Nasâ'î (4209) ; Ibn Mâjah (4011) ; Ahmad (18850) ; authentifié par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (2209).

[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/238.

[3] Ibn Hishâm, *as-Sîra an-nabawiyya* 1/620 ; Ibn Kathîr, *as-Sîra an-nabawiyya* 2/402 ; as-Suhaylî, *ar-Rawd al-unuf* 3/62 ; at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/29.

Cette attitude extraordinaire d'un simple soldat face au commandant en chef des forces musulmanes met en évidence la grandeur de la civilisation musulmane où la relation entre gouvernants et gouvernés est fondée sur la consultation mutuelle, le dialogue et le respect réciproque. L'acceptation par le Prophète (paix et salut à lui) de l'avis d'al-Hubâb souligne et érige en principe cette relation inaltérable entre gouvernants et gouvernés dans la civilisation musulmane.

Dans un autre incident, un Bédouin interpella le Commandeur des Croyants `Umar ibn al-Khattâb au sujet de pâturages que `Umar (que Dieu l'agrée) avait réservés, en ordonnant que personne ne s'en serve sans sa permission. Le Bédouin dit : « Commandeur des Croyants, ce sont nos terres pour lesquelles nous nous sommes battus à l'époque païenne et pour lesquelles nous avons embrassé l'islam, pourquoi les réserves-tu ? » `Umar s'arrêta et se mit souffler et à tordre sa moustache comme il le faisait quand quelque chose lui déplaisait. Voyant cela, le Bédouin répéta sa question. `Umar répondit : « Les biens appartiennent à Dieu, et les hommes sont les serviteurs de Dieu. Si ce n'était la responsabilité que je porte dans la voie de Dieu, pas un empan de la terre n'aurait été réservé. »[1]

Les gouverneurs nommés par `Umar étaient d'une grande piété. L'un d'eux pouvait être très pauvre tandis que ses administrés vivaient dans la richesse. C'était le cas de Sa`îd ibn `Amir al-Jamhî au sujet duquel Ibn `Asâkir `Alî ibn al-Hasan a écrit dans son *Histoire de la ville de Damas* : « Lorsque `Umar vint à Hums, il demanda qu'on lui écrive les noms des pauvres. Lorsque la liste lui parvint, il y trouva le nom de Sa`îd ibn `Amir. Il demanda : « Qui est Sa`îd ibn `Amir ? » On lui répondit : « Commandeur des Croyants, c'est notre émir. » Il dit : « Votre émir est pauvre. » Ils répondirent : « Oui. » Il s'étonna et demanda : « Comment votre émir peut-il être pauvre ? Où sont vos dons ? Où sont ses ressources ? » Ils répondirent : « Commandeur des croyants, il ne garde rien. » `Umar pleura, puis il mit mille dinars dans une bourse et la lui envoya en disant : « Saluez-le de ma part. » Mais l'émir

---

[1] An-Nawawî, *al-Majmû`*, 15/234.

n'accepta pas l'argent de `Umar et l'envoya aux combattants dans la voie de Dieu ![1]

Le Suivant Abû Muslim al-Khawlânî ne redoutait personne devant Dieu. Le voilà apostrophant le calife des musulmans, le plus puissant souverain sur terre, qui se tenait debout en chaire, et lui disant : « Ô Mu`âwiya, tu n'es qu'une tombe parmi d'autres : si tu fais quelque bien, tu en recevras quelque chose, sinon tu n'auras rien. Ô Mu`âwiya, ne pense pas que la fonction de calife consiste à amasser des biens et à les distribuer. La fonction de calife, c'est dire la vérité, agir avec justice et guider les gens vers Dieu. Ô Mu`âwiya, peu nous importent les eaux boueuses des fleuves si notre source est pure. Prends garde à ne pas favoriser une tribu, laissant ton injustice l'emporter sur ta justice. » Puis il s'assit. Mu`âwiya répondit : « Dieu te fasse miséricorde, Abû Muslim. »[2]

La solidarité entre gouvernants et gouvernés est un principe qui apparaît clairement dans l'histoire de la civilisation musulmane. Les califes faisaient des efforts pour alléger les difficultés de leurs administrés. Ainsi, le calife abbasside al-Mu`tadid Billâh (mort en 289H/902) était très bon envers les fermiers à qui il apportait de nombreuses aides. Il attendait un mois après la récolte pour prélever l'impôt foncier afin de leur donner le temps d'améliorer leur situation financière et leurs conditions de vie. De ce fait, leur situation connut une grande amélioration à son époque.[3]

Même à l'époque de faiblesse qui marqua la fin du califat abbasside, on trouve des califes attentifs à la situation de leurs administrés et enclins à répondre à leurs besoins. Ainsi, le calife abbasside al-Qâdir Billâh (mort en 422H/1031) était un homme pieux, enclin à la pratique religieuse, qui donnait beaucoup d'aumônes. Il prenait les deux-tiers de la nourriture qu'on préparait pour lui et la partageait entre deux grandes mosquées. Il se dissimulait en s'habillant comme les gens du peuple afin de pouvoir observer de plus près la situation de ses administrés. On rapporte qu'il avait rédigé un ouvrage sur les fondements du droit selon l'école du

---

[1] Voir Ibn `Asâkir, *Târîkh madînat dimashq* 21/148-149.
[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 5/297.
[3] Voir Yûsuf al-`Ush, *Târîkh `asr al-khilâfa al-`abbâsiyya*, p. 167.

hadîth, livre qui était lu tous les vendredis dans le cercle de l'école du *hadîth* à la mosquée al-Mahdî et que les gens venaient écouter.[1]

Durant les périodes troublées, les califes et les émirs étaient solidaires de leurs administrés, partageaient leurs souffrances et les aidaient à faire face à leurs problèmes. À l'époque de l'émir d'Andalousie `Abd ar-Rahmân ibn al-Hakam (mort en 238H/852), l'Andalousie connut une grave famine due à une invasion de criquets. Le calife se chargea alors personnellement de nourrir les pauvres et les nécessiteux avec ses agents.[2]

La relation entre le calife et les émirs était, quant à elle, fondée sur le respect. Le calife recevait en toute occasion les égards qui lui étaient dus. Même lorsque l'institution califale traversa des périodes de grave faiblesse, la conscience collective de la nation – qu'il s'agisse de la population en général ou des dirigeants – continua à respecter l'institution politique symbolisée par le calife. La meilleure illustration en est la relation du héros du *jihâd* Salâh ad-Dîn Yûsuf ibn Ayyûb (Saladin) avec le califat abbasside. C'était en réalité Saladin qui détenait le commandement et il était le véritable héros de la nation islamique tout entière. Il était le chef militaire qui avait eu le dessus sur les Croisés et qui avait réussi à libérer Jérusalem et à rétablir la fierté et la dignité de l'islam. Il était également le chef politique d'une grande partie de la nation, s'étendant de la Syrie et l'Egypte au Hedjaz et au Yémen. Malgré tout cela, les sources historiques confirment qu'un lien indéfectible unissait Saladin au calife abbasside qui pourtant n'avait plus aucun pouvoir sauf sur Bagdad et ses environs. Les lettres échangées entre Saladin et le calife abbasside montrent que Saladin reconnaissait bien en ce dernier le calife légitime des musulmans. Ainsi, Saladin envoya une lettre de félicitations au calife abbasside an-Nâsir li-Dinillâh[3]. Il ne se contentait pas de le féliciter : Saladin ne cessait de consulter le calife, et certaines conquêtes de Saladin étaient au service du calife abbasside, comme le confirme Ibn Kathîr dans sa chronique. En assiégeant Mossoul et ses habitants,

---

[1] Ibn al-Jawzî, *al-Muntazam* 7/161.

[2] Voir Ibn Hayân al-Qurtubî, *al-Muqtabas min anbâ' al-andalus* p. 225.

[3] Voir Muhammad ibn Taqî ad-Dîn al-Ayyûbî, *Midmâr al-haqâ'iq wa-sirr al-khalâ'iq*, p. 5.

par exemple, Saladin avait pour objectif de « la ramener à l'obéissance au calife et de soutenir l'islam ».[1] La relation entre le calife et Saladin était très proche, au point que le calife le couvrit de cadeaux suite à sa victoire de 570H (1174).[2]

Au cinquième siècle de l'hégire, Yûsuf ibn Tashfîn[3], le chef de la dynastie almoravide fondée au Maroc et qui s'étendit ensuite à l'Espagne musulmane, se considérait comme « au service de l'imam abbasside »[4]. Malgré la distance séparant le Maroc de l'Irak et l'indépendance effective du Maroc, Yûsuf ibn Tashfîn tenait à rester sous l'égide du califat. Yûsuf ibn Tashfîn écrivit au calife al-Mustazhir qui répondit à sa demande en le nommant sultan du Maroc. Les prêches du vendredi dans les territoires almoravides étaient favorables aux Abbassides et Yûsuf porta le titre de Commandeur des Musulmans et non pas celui de Commandeur des Croyants, par respect pour le calife.[5]

Pourtant, un grand nombre de ces émirs gouvernaient leurs provinces de manière indépendante, depuis que le gouverneur du Khorasan Tâhir ibn al-Husayn,[6] arrivé au pouvoir en 205H/820, était parvenu à établir un gouvernement autonome, transmis à ses fils après lui jusqu'en 259H/873, sans toutefois faire sécession par rapport au califat. D'autres provinces autonomes apparurent à l'instar de l'État tahirite du Khorasan : ainsi, Ahmad ibn Tulûn gouverna l'Egypte de manière indépendante depuis 254H/868 et

---

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 12/387.

[2] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî t-târîkh* 5/132.

[3] Abû Ya`qûb Yûsuf ibn Tashfîn ibn Ibrâhîm as-Sanhâjî al-Lamtûnî (410-500H/1019-1106), sultan de la dynastie almoravide, fondateur de Marrakech et chef militaire de la célèbre bataille d'az-Zallâqa (Sagrajas), connu pour sa grande piété et ses qualités de chef d'État. Voir az-Zarqalî, *al-A`lâm* 8/222.

[4] Voir « Lettre de l'imam Abû Bakr ibn al-`Arabî à l'imam al-Ghazâlî, as-Salâbî, *Dawlat al-murâbitûn* p. 123.

[5] Abû al-`Abbâs an-Nâsirî, *al-Istiqsâ fî akhbâr al-maghrib al-aqsâ* 2/58.

[6] Abû at-Tayyib Tâhir ibn al-Husayn ibn Mus`ab al-Khuzâ`î (159-207H/775-822), important ministre et chef militaire reconnu pour son éducation, sa sagesse et son courage. Il aida à porter au pouvoir le calife abbasside al-Ma'mûn qui le nomma chef de la police de Bagdad, puis gouverneur de Mossoul, d'Arabie, de Syrie et d'Afrique du Nord. Installé ensuite au Khorasan, il se désolidarisa d'al-Ma'mûn mais il mourut empoisonné, peut-être par l'un de ses serviteurs. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 3/221.

ses fils lui succédèrent ; ce fut également le cas de Muhammad ibn Tughj al-Ikhshîd[1] en Egypte à partir de 323H/935, des Banû Hamdân à Alep, et d'autres en Afrique du Nord et en Espagne.

En réalité, la plupart de ces émirs indépendants agissaient avec le plus grand respect envers le califat. Même si c'étaient eux qui gouvernaient véritablement leur pays et ses habitants, ils demeuraient le plus souvent affiliés au califat abbasside.

Cette évolution du statut des émirs depuis le troisième siècle de l'hégire s'est accompagnée d'une évolution de chaque région ou province sur le plan de la civilisation. Ces émirs indépendants se sont efforcés de faire progresser et de rénover leurs provinces, cherchant à pourvoir aux besoins de leurs administrés et surpassant parfois le califat tant militairement qu'économiquement. On ne s'étonnera donc pas de voir le calife abbasside al-Mustakfî Billâh (mort en 338H/949) écrire au gouverneur et émir indépendant d'Egypte Muhammad ibn Tughj al-Ikhshîd pour lui proposer de devenir émir de Bagdad en plus de l'Egypte, de la Syrie, de La Mecque et de Médine. Il était normal que la situation de l'Egypte s'améliore sous le gouvernement d'un émir aussi compétent et efficace qu'al-Ikhshîd. Son prestige était tel qu'il fit frapper une monnaie, le dinar ikhchidide, et que la monnaie, auparavant faible, devint forte sous son règne.[2]

Le haut niveau de progrès atteint par la civilisation musulmane dans le domaine du commandement et le rôle des administrés dans ce domaine, apparaissent encore dans un autre fait marquant : durant les périodes de troubles et d'insurrection, les musulmans confiaient le pouvoir à un juge ou un secrétaire, ou tout autre personnage possédant les compétences nécessaires pour rétablir la stabilité dans ces circonstances difficiles, puis celui-ci était ensuite remplacé par un chef plus légitime. Cela se produisait fréquemment en Espagne musulmane. Ainsi « Marwân ibn `Abdallâh ibn Marwân était un notable et juge de Valence ; on l'appelait Abû `Abd al-

---

[1] Abû Bakr Muhammad ibn Tughj al-Ikhshîd al-Farghânî le Turc (268-334H/882-946), fondateur de l'État ikhchidide, mort à Damas. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 15/366.
[2] Adam Metz, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira*, 1/53.

Malik. Il fut nommé *qâḏî* de sa ville au mois de *dhû l-ḫijja* 538H/1144 (ou l'année suivante) puis il fut nommé émir lors de la chute de l'État lamtouni à la fin du mois de ramadan ou au début du mois de *shawâl*. Il reçut le serment d'allégeance au mois de *ṣafar* 540H/1145. Il occupa cette fonction pendant quelque temps puis il fut démis de ses fonctions et quitta Valence. »[1]

La lecture de l'histoire de l'Espagne musulmane suggère qu'il s'agissait d'une manière de procéder courante, reconnue par la population. La nomination au poste d'émir, évoquée par Ibn al-Abbâr, revenait à confier à quelqu'un la direction temporaire des affaires de l'État en période de troubles et d'incertitude, un peu comme à notre époque un président du parlement prendrait la relève en cas de décès ou de fin de mandat du président en attendant qu'un nouveau président soit élu, ou comme un vice-président assumerait cette fonction en temps de crise. Nous en avons un autre exemple avec un personnage appelé « Akhyal ibn Idrîs al-Qîsî al-Kâtib, originaire de Randa et surnommé Abû al-Qâsim ; c'était un homme érudit, connu pour sa sagacité et son éloquence, noble et généreux, intelligent et astucieux. Il fut nommé émir de la ville de Randa durant l'insurrection, puis démis de ses fonctions. Il avait d'abord été secrétaire du *qâḏî* Abû Ja`far ibn Ḫamdayn, et devint par la suite *qâḏî* de Cordoue et de Séville. »[2]

Puisque les érudits musulmans étaient le cœur vivant de la nation, ils n'acceptèrent jamais tout au long de leur histoire de voir l'injustice se répandre dans la nation. Dans un épisode célèbre, l'imam an-Nawawî (que Dieu lui fasse miséricorde) par exemple s'opposa au sultan d'Egypte et de Syrie Rukn ad-Dîn Baybars qui avait annexé à ses possessions un territoire autour de Damas sous prétexte de le libérer des Tatars, en écartant ceux à qui il revenait de droit. An-Nawawî se mit à écrire lettre après lettre condamnant le comportement de Baybars, jusqu'à ce que celui-ci cède. Il lui écrivit entre autres : « Cette dépossession de leurs biens a causé aux musulmans un préjudice inexprimable et on leur a demandé des preuves injustifiées. Une telle dépossession n'est autorisée par

[1] Ibn al-Abbâr, *at-Takmila li-kitâb aṣ-ṣila* 2/185.
[2] *Ibid.*, 1/174.

aucun savant musulman. Lorsque quelqu'un détient quelque chose, c'est sa propriété dont nul ne peut s'emparer, sans qu'il ait besoin de justifier son titre. Le sultan est connu pour aimer agir selon la Loi et pour le recommander à ses représentants : il doit être le premier à l'appliquer. »[1]

Des attitudes comme celle-ci, parmi des dizaines d'autres, illustrent clairement la liberté dont bénéficiaient les administrés dans l'État musulman, qu'il s'agisse de gens du peuple, ou de savants, de juristes ou d'autres notables, – une marque supplémentaire du caractère éclairé de cette civilisation.

Une approche équilibrée des troubles politiques

La civilisation musulmane a réagi aux troubles politiques à travers une perspective différente de ce qu'avait connu l'humanité auparavant. Elle n'a pas systématiquement répondu aux troubles par la répression violente comme c'était l'habitude autrefois : à chaque fois, elle a apporté des réponses diverses tenant compte des circonstances. La sunna enseigne le comportement que l'individu doit avoir en période de troubles : `Abdallâh ibn `Amr (que Dieu l'agrée) a relaté : « Comme nous étions autour du Prophète (paix et salut à lui), il mentionna les troubles, ou quelqu'un en parla, et il dit : *'Si tu vois les gens oublier leurs promesses et négliger leurs engagements, et s'ils sont comme ceci'* – et il croisa les doigts. Je me levai vers lui et demandai : 'Que faire alors, toi pour qui je donnerais ma vie ?' Il répondit : *'Reste chez toi, tiens ta langue, fais ce que tu reconnais comme bon et écarte-toi de ce que tu réprouves, occupe-toi de tes affaires et ne suis pas la foule.'* »[2] Le Prophète (paix et salut à lui) exhorte donc l'individu musulman, qui ne peut rien faire pour remédier à la situation, à ne pas se mêler aux gens en période de troubles : en pareille situation, il vaut mieux rester chez soi.

---

[1] `Abd ar-Razzâq al-Kîlânî, *Min mawâqif `uzamâ' al-muslimîn*, p. 262.
[2] Abû Dâwud, Livre des combats, chapitre : « Ordonner et interdire » (4343) ; Ibn Mâjah (3957) ; Ahmad (6987) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (205).

On note cependant que la civilisation musulmane a donné une réponse réaliste aux différents événements, troubles et insurrections qui ont marqué son histoire. La première période de troubles à laquelle elle a été confrontée a été celle du désaccord opposant le Commandeur des Croyants `Alî ibn Abî Tâlib (que Dieu l'agrée) et le gouverneur de Syrie Mu`âwiya ibn Abî Sufyân (que Dieu l'agrée). `Alî voulait destituer Mu`âwiya du commandement de la Syrie, et Mu`âwiya tenait à ce que l'assassinat de `Uthmân (que Dieu l'agrée) soit vengé par le prix du sang. Lorsque les deux camps s'opposèrent durant la bataille du Chameau puis celle de Siffîn, événements suivis par l'arbitrage puis par l'assassinat de `Alî, la nation tout entière était en proie à l'agitation et à la confusion. Le plus remarquable dans cette période de troubles est la manière dont elle prit fin grâce au calife al-Hasan ibn `Alî (que Dieu l'agrée). La dernière recommandation de `Alî ibn Abî Tâlib à son fils al-Hasan et à son clan les Banû `Abd al-Muttalib fut la suivante : « Ô Banû `Abd al-Muttalib, ne versez pas le sang des musulmans en disant : 'On a tué le Commandeur des Croyants, on a tué le Commandeur des Croyants.' Ne tuez que mon assassin. Ecoute, Hasan : si je meurs de cette blessure, rends-lui coup pour coup et ne mutile pas son corps. »[1] Par cet ordre à son fils, `Alî ibn Abî Tâlib interdisait formellement à al-Hasan et aux Banû `Abd al-Muttalib de verser à nouveau le sang des musulmans, comme cela s'était passé durant les années précédant l'assassinat de `Alî.

Bien que la nation ait prêté allégeance à al-Hasan ibn `Alî (que Dieu l'agrée) après l'assassinat du Commandeur des Croyants `Alî ibn Abî Tâlib en 40H/661, la première chose que fit al-Hasan fut de proclamer sa résolution de ne pas verser le sang des musulmans. Il décida de ne pas compter sur les gens de l'Irak qui l'avaient déjà trahi lui et son père et il envoya des émissaires à Mu`âwiya pour demander une conciliation. Un accord eut effectivement lieu entre les deux camps et al-Hasan céda le pouvoir à Mu`âwiya pour préserver le sang des musulmans et mettre fin à la discorde.[2]

---

[1] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/158.
[2] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/167.

Le fait qu'al-Hasan ibn `Alî (que Dieu l'agrée) ait volontairement renoncé au pouvoir en faveur de Mu`âwiya pour préserver le sang des musulmans est la preuve que la civilisation musulmane, plus que toute autre civilisation avant elle, attachait une immense valeur à la vie humaine. Les Romains se délectaient du spectacle des combats entres les fauves et les gladiateurs et le public riait de voir les fauves déchirer le corps des esclaves. La civilisation musulmane, elle, a affirmé à travers les paroles de son Prophète (paix et salut à lui) que verser le sang des musulmans est plus grave au regard de Dieu que détruire la Ka`ba pierre par pierre ![1]

La Loi de l'islam traite les troubles politiques avec beaucoup de souplesse. En effet, le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Même si l'on nomme pour vous commander un esclave abyssin mutilé, écoutez-le et obéissez-lui. »*[2] Ceci est l'affirmation de la reconnaissance du pouvoir du vainqueur, comme l'a établi le consensus des juristes. L'objectif de cette prescription est que la nation se rassemble unanimement autour d'un seul chef, afin de préserver les vies, d'assurer l'unité et d'éviter les troubles.

C'est pourquoi lorsqu'une division et des combats opposèrent `Abdallâh ibn az-Zubayr (que Dieu l'agrée) et `Abd al-Malik ibn Marwân (que Dieu lui fasse miséricorde) qui revendiquaient tous les deux le califat, et que `Abdallâh ibn az-Zubayr fit sécession à la tête de l'Irak, du Hedjaz et de l'Egypte tandis qu'il ne restait à `Abd al-Mâlik que la Syrie, les grands imams et les plus sages Compagnons et fils de Compagnons défendaient aux musulmans de prendre parti dans la discorde qui avait divisé la nation en deux et leur disaient de ne prêter allégeance ni à l'un, ni à l'autre tant qu'ils continueraient à se combattre. Lorsqu'en fin de compte le

---

[1] `Abdallâh ibn `Amr (que Dieu l'agrée) a relaté : « J'ai vu le Prophète (paix et salut à lui) tourner autour de la Ka`ba en disant : *'Que tu es belle et que ton odeur est bonne ! Que tu es grande et que tu es sacrée ! Par Celui qui tient en Sa main l'âme de Muhammad, le croyant est encore plus sacré que toi auprès de Dieu : ses biens et son sang (sont sacrés) et on ne doit en penser que du bien.'* » Ibn Mâjah, Livre des troubles, chapitre : « Le sang et les biens du croyant sont sacrés » (3932) ; at-Tirmidhî (2032) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Salsila as-sahîha* (3420).

[2] *Sunan* d'Ibn Mâjah (2861), at-Tirmidhî (1706), *Musnad* d'Ahmad (27301) ; *hadîth* authentifié par al-Albânî.

conflit s'acheva par la victoire de `Abd al-Malik ibn Marwân et que la nation se rassembla autour de lui, certains des principaux Compagnons le reconnurent comme calife et lui prêtèrent allégeance. Ce fut le cas de `Abdallâh ibn `Umar (que Dieu l'agrée) qui envoya à `Abd al-Malik une lettre où il lui disait : « Je reconnais obéissance au serviteur de Dieu `Abd al-Malik, Commandeur des Croyants selon la Loi de Dieu et la sunna de Son Prophète (paix et salut à lui) autant que je le pourrai, et mes fils ont reconnu cela également. »[1]

Dans la perspective de la civilisation musulmane, la sédition est à éviter autant que possible, à la fois pour préserver le sang des musulmans et pour réaliser l'objectif de l'institution du califat, à savoir garantir l'unité et la force permettant de propager la religion de Dieu et de Lui vouer le culte qui Lui est dû. Tel était, et demeure, le but de la civilisation musulmane. C'est pourquoi la Loi de l'islam prescrit de tuer le second homme qui se ferait proclamer calife alors qu'il en existe déjà un premier qui assume cette charge comme il se doit. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« S'il est fait allégeance à deux califes, tuez le dernier des deux. »*[2] Ce *hadîth* est expliqué ainsi par l'imam Ibn al-Jawzî : « Si le calife occupe sa fonction et fait l'unanimité autour de lui, puis que par quelque interprétation il est fait allégeance à un autre, ce dernier est rebelle et ses partisans sont rebelles, et ils doivent donc être combattus en tant que tels. La parole *'tuez le dernier d'entre eux'* ne signifie pas qu'il faille se saisir de lui et le tuer, mais cela signifie : combattez-le, et si cela nécessite de le tuer, cela est licite. »[3]

La civilisation musulmane a donc cherché à préserver l'unité et la cohésion des musulmans : c'est pourquoi elle a permis d'accorder le pouvoir au vainqueur[4] dans le but d'unir la nation. Le meilleur exemple en est l'action du héros militaire Yûsuf ibn Tâshfîn en Espagne : il unifia les royaumes morcelés des Taifas, qui étaient en

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des jugements, chapitre : « Comment l'imam reçoit le serment d'allégeance » (6777).
[2] Muslim, Livre du commandement, chapitre : « Lorsqu'il est fait allégeance à deux califes » (1853).
[3] Ibn al-Jawzî, *Kashf al-mushkil min hadîth as-sahîhayn*, 1/795.
[4] Voir Muhammad Rashîd Ridâ, *al-Khilâfa*, p. 44.

conflit perpétuel entre eux et se liguaient avec l'ennemi les uns contre les autres. Après avoir vaincu les ennemis de l'islam lors de la bataille d'az-Zallâqa (Sagrajas) en 479H/1086, il décida de réunir tous ces royaumes sous l'égide de l'État almoravide et donna l'ordre à ses commandants de les conquérir. Les plus grands oulémas de l'époque approuvèrent son action, et en particulier *ḫujjat al-islâm*, l'imam al-Ghazâlî. L'avis formulé par l'imam al-Ghazâlî exprime clairement la philosophie de la civilisation musulmane dans une telle situation. Il dit : « Il (Yûsuf ibn Tâshfîn) a eu raison d'instaurer l'autorité de l'imam al-Mustaẕhir. Tel est le devoir de tout souverain régnant sur quelque province musulmane de l'Orient ou de l'Occident... même s'ils n'ont pas explicitement reçu la demande d'allégeance de l'imam ou si cela a été retardé pour quelque raison. »[1]

La civilisation musulmane a donc produit des solutions efficaces pour mettre fin aux dissensions. Elle a traité les troubles politiques à travers une approche réaliste qu'on ne trouve pas dans les autres civilisations. Nous avons vu comment les législateurs à travers leur lecture juridique ont recherché l'unité de la nation, reconnaissant le pouvoir du vainqueur, prônant de tuer le second calife, permettant que quelqu'un détienne le pouvoir même en présence d'un autre plus qualifié, tout cela pour rassembler la nation autour d'un seul chef et pour éviter le morcellement de la société, puis de la civilisation, de la religion et de la culture face aux autres nations.

La consultation (*shûrâ*)

On ne saurait traiter du système politique islamique sans aborder l'un de ses principaux traits distinctifs. L'islam a instauré un principe humain de première importance, celui de la consultation (*shûrâ*). Une sourate du Coran en porte le nom, soulignant ainsi le caractère essentiel de ce principe dans la gestion des affaires des musulmans.

Malgré les divergences entre les juristes autour de la mise en œuvre de ce principe, quant à savoir si elle est facultative, obliga-

[1] Aṣ-Ṣalâbî, *Dawlat al-murâbiṯûn*, p. 123.

toire ou si elle doit être imposée, ils considèrent unanimement qu'elle doit nécessairement être réalisée parmi les musulmans[1] conformément à la Parole divine : ***« et consulte-les »***[2].

La *shûrâ* se définit comme le fait de demander l'avis des personnes qualifiées, ou de consulter l'avis de la communauté ou de ceux qui la représentent dans les affaires publiques.[3] Les musulmans ont donc fait de la consultation une règle de gouvernement fondamentale : c'est sur cette base que les sages parmi les musulmans choisissaient celui qu'ils considéraient comme le plus qualifié pour assumer l'autorité et la gestion de leurs affaires. Ce principe est fondé sur le fait que le Prophète (paix et salut à lui) n'a laissé ni écrit, ni recommandation verbale quant à sa succession à la tête des musulmans mais a laissé le choix à la consultation des musulmans. Abû Wâ'il a relaté qu'on demanda à `Alî ibn Abî T̲âlib (que Dieu l'agrée) : « Désignes-tu un successeur ? » Il répondit : « Le Prophète (paix et salut à lui) n'a pas désigné de successeur, pour que je le fasse. Mais si Dieu veut du bien aux gens, Il les rassemblera après moi autour du meilleur d'entre eux, comme Il les a rassemblés après lui autour du meilleur d'entre eux. »[4]

La consultation était donc l'un des premiers principes du système politique islamique. Elle a ensuite été étendue à l'ensemble des affaires publiques. L'État musulman a ainsi reconnu bien avant la démocratie moderne la nécessité du consentement de la collectivité aux choix effectués par ceux qui la gouvernent et qui dirigent ses affaires. Ceci souligne encore l'importance de la notion de consensus pour les musulmans.[5]

---

[1] Voir al-Qurt̲ubî, *al-Jâmi` li-ah̲kâm al-qur'ân* 2/248-252 ; Ibn Kathîr, *Tafsîr al-qur'ân al-`az̲îm* 2/150 ; al-Kâsânî, *Badâ'i` as̲-s̲anâ'i`* 7/12 ; al-Qurâfî, *adh-Dhakhîra* 10/75-76 ; ash-Shâfi`î, *al-Umm* 5/168 ; Ibn Qudâma, *ash-Sharh̲ al-kabîr* 11/399.

[2] Sourate 3, Âl `Imrân, verset 159.

[3] Ja`far `Abd as-Salâm, *Niz̲âm ad-dawla fî l-islâm wa-`alâqatuhâ bi d-duwal al-ukhrâ* p. 199.

[4] Rapporté par al-H̲âkim dans *al-Mustadrik*, Livre de la connaissance des Compagnons (que Dieu les agrée), chapitre « Abû Bakr as̲-S̲iddîq » (4463) ; il en dit : *h̲adîth* authentique de par sa chaîne de transmission, non rapporté par al-Bukhârî et Muslim.

[5] Fath̲iyya an-Nabarâwî, *Târîkh an-nuz̲um wal-h̲ad̲âra al-islâmiyya*, pp. 24-25.

Qui sont, cependant, les personnes aptes à influer ainsi sur les choix ? Qui faut-il consulter ? Qui sont ces personnes que les juristes et les historiens dénomment *ahl al-hil wal-`aqd*, les décisionnaires ?

Il existe un consensus autour du fait qu'en islam, la consultation fait intervenir une catégorie de musulmans qu'on appelle le conseil consultatif ou les décisionnaires. Les juristes ont mis en évidence les conditions qui doivent être réunies chez ces personnes : la justice, le savoir, la perspicacité et la sagesse. On peut de ce fait les définir globalement comme étant « les savants, les chefs et les notables qui peuvent facilement être réunis ».[1]

La consultation est donc un mode de fonctionnement indispensable que l'islam impose aux dirigeants. On peut la considérer comme l'un des faits de civilisation que les musulmans ont implantés dans la société musulmane, influençant ensuite les autres sociétés et en particulier la société européenne à partir du treizième siècle. La consultation est en quelque sorte l'expression de la volonté divine, puisque le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Ma communauté ne s'accordera pas sur l'égarement. »*[2] Il faut souligner ici que le calife ne peut pas s'attribuer le droit d'exprimer la volonté divine, c'est-à-dire qu'il n'a pas la capacité d'instaurer des lois : en effet, le pouvoir législatif appartient au consensus des musulmans, autrement dit à la collectivité,[3] – en l'absence bien sûr d'un texte irréfutable du Coran ou de la sunna.

L'histoire des Califes Bien Guidés offre la meilleure illustration de la supériorité de la *shûrâ* sur les autres procédés plus récents de nomination des dirigeants. Lorsque `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée) fut mortellement blessé, les Compagnons, sentant son heure arriver, lui demandèrent de désigner un successeur et il refusa : il préféra nommer six candidats unanimement appréciés

---

[1] An-Nawawî, *al-Minhâj* 12/77.

[2] *Sunan* d'Ibn Mâjah, Livre des troubles, chapitre : « Le groupe majoritaire » (3950) ; at-Tirmidhî (2167) ; Abû Dâwud (4253) ; Ahmad (27267) ; *Musnad* de `Abd ibn Humayd (1224) ; al-Hâkim (8664), qui en dit : *hadîth* authentique selon la norme d'al-Bukhârî et Muslim, qui ne le rapportent pas ; confirmé par adh-Dhahabî.

[3] As-Sanhûrî, *Fiqh al-khilâfa*, pp. 122-123.

parmi les Compagnons du Prophète (paix et salut à lui). `Umar décida donc de réactiver le recours à la consultation et dit : « Vous avez ces hommes auxquels le Prophète (paix et salut à lui) a promis le Paradis : Sa`îd ibn Sayd ibn `Amr ibn Nufayl en fait partie, mais je ne l'inclus pas. Les six hommes sont : `Alî et `Uthmân les descendants de `Abd Manâf, `Abd ar-Rahmân et Sa`d les oncles maternels du Prophète (paix et salut à lui), az-Zubayr ibn al-`Awwâm l'apôtre et cousin du Prophète (paix et salut à lui), et Talha al-Khayr ibn `Ubaydallâh. Qu'ils choisissent l'un de ces hommes. Une fois le chef désigné, soutenez-le et aidez-le, et s'il confie une charge à l'un de vous, qu'il s'en acquitte au mieux. »[1]

Quand les musulmans eurent enterré `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée), le conseil consultatif composé des six personnages désignés se réunit et parvint en trois jours à achever sa mission sans heurt en investissant `Uthmân ibn `Affân (que Dieu l'agrée). Le premier à lui prêter allégeance fut son principal concurrent `Alî ibn Abî Tâlib, une preuve de plus de la supériorité du système islamique de la consultation, fondé sur le respect de la liberté de choix de la nation. Les gens de Médine avaient accepté la sélection de candidats au califat effectuée par `Umar ibn al-Khattâb : ce choix ne leur avait nullement été imposé de force. Puis les membres du conseil consultatif, composé de ces six mêmes hommes sélectionnés par `Umar, avaient choisi l'un d'entre eux : `Uthmân (que Dieu l'agrée). Leur seul choix ne suffit pas à valider l'investiture de `Uthmân : tous les habitants de Médine furent consultés, de même que les visiteurs et les chefs militaires et notables qui y affluèrent. De ce fait, ce fut la nation tout entière représentée par les Emigrés et les *Ansâr* qui investit unanimement `Uthmân en lui prêtant allégeance.

Enfin, nous devons remarquer que le système islamique de la *shûrâ* diffère grandement de la démocratie positive. En effet, dans la démocratie le peuple est réputé se gouverner lui-même : c'est donc le peuple qui institue sa constitution et ses lois ; c'est lui également qui détient le pouvoir judiciaire qui juge entre les gens en appliquant les lois positives. Afin que le peuple puisse exercer le

[1] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/293.

pouvoir législatif, que des lois soient instituées et que les pouvoirs soient séparés, des élections générales sont organisées : ceci permet de choisir un ensemble d'individus aptes à contrôler les autres pouvoirs. Cet organe élu a la capacité de destituer les gouvernements et de demander des comptes aux responsables, y compris au chef de l'État. Malgré les qualités de ce système, le système islamique de la *shûrâ* se fonde sur une conception des choses différente. Pour l'islam, la souveraineté appartient à Dieu qui a révélé Sa volonté à travers la révélation faite à Son Prophète (paix et salut à lui). La mise en œuvre de cette Loi est le fondement de la foi : de ce fait, les décisionnaires sont les savants capables d'en définir l'application, et c'est principalement eux qui sont consultés lors du processus de *shûrâ*. Cette consultation n'a d'autre objet que d'exprimer le résultat de leur *ijtihâd*, les détails de leur interprétation, et de définir la mise en œuvre pratique de la Loi, tandis que la souveraineté appartient à Dieu. En réalité, le système démocratique est ainsi fait qu'il est facile de le détourner de sorte qu'un certain parti ou une certaine force politique puisse prendre le contrôle de la vie politique d'un pays et imposer son point de vue à la nation. La *shûrâ*, par contre, réserve le contrôle suprême à Dieu seul et place Son jugement et Sa Loi au-dessus de toute autre législation : les gens vivent ainsi dans la compagnie de Dieu, en Le craignant sincèrement.[1]

Il faut encore noter que ce système islamique fondé sur la consultation est né à une époque où les nations du monde étaient sous le joug de gouvernements despotiques, que ce soit en Perse, dans l'empire byzantin, en Inde ou en Chine. La démocratie moderne n'est apparue qu'au dix-huitième siècle, soit douze siècles plus tard, avec par exemple la révolution française. Ce système de la *shûrâ* est donc l'une des plus importantes contributions des musulmans à la civilisation humaine.

Bien que nous n'ayons pas pu détailler l'étude de toutes les contributions de la civilisation musulmane sur le plan politique, cet aperçu montre déjà le haut niveau atteint par notre civilisation dans ce domaine de première importance.

---

[1] A<u>h</u>mad A<u>h</u>mad Ghilûsh, *an-Ni<u>z</u>âm as-siyâsî fî l-islâm* pp. 61-64.

Chapitre deux : Les ministères

Le terme « vizir » (ministre) vient de la racine arabe *wazara* (porter un fardeau) qui a donné *âzara* (fortifier, assister). Le vizir ou ministre (*wazîr*) est donc, nous dit Ibn Manẕûr dans son dictionnaire *Lisân al-`arab*, « le proche du souverain qui partage sa charge et l'aide de ses conseils : il l'assiste et le fortifie, il est son *wazîr* du verbe *âzara* et sa fonction est *al-wazâra* ou *al-wizâra* (le ministère). »[1]

Les interprétations varient toutefois. Pour les uns, le terme *wazîr* vient de *al-wizr*, la charge car le *wazîr* (assistant) porte la charge à la place du souverain. Pour d'autres, il vient de *al-wazar*, le refuge, mot utilisé dans le verset ***« Non ! aucun refuge »***[2], car le souverain recourt à l'aide de son ministre et y trouve un refuge. Enfin, d'autres considèrent que le mot vient de *al-azr*, la force ou le dos, car le souverain est renforcé par son ministre comme le corps est renforcé par le dos.[3] On trouve ce terme par exemple dans les versets évoquant le prophète Moïse et l'aide de son frère Aaron : ***« Accorde-moi un assistant de ma famille, mon frère Aaron. Fais-en pour moi un soutien et fais-lui partager ma mission »***[4] : le ministre est en effet un assistant pour le souverain, il le soutient et partage sa mission. Le Coran dit encore : ***« Nous avons donné à***

[1] Ibn Manẕûr, *Lisân al-`arab*, article *wazara* 5/282.
[2] Sourate 75, *al-Qiyâma*, verset 11.
[3] Al-Mâwardî, *al-Aẖkâm as-sulṯâniyya*, p. 24.
[4] Sourate 20, *Ta Ha*, versets 29-32.

Moïse l'Ecriture et Nous lui avons adjoint son frère Aaron comme assistant. Nous avons dit : Partez voir le peuple qui a traité Nos signes de mensonge. Nous les avons détruits de fond en comble. »[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) se faisait assister par ses Compagnons dans la gestion des affaires de l'État et des intérêts des gens. Ses principaux assistants étaient Abû Bakr as-Siddîq et `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu les agrée). Abû Sa`îd al-Khudrî a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Mes deux assistants (*wazîr*) parmi les êtres célestes sont Jibrîl et Mikâ'îl, et mes deux assistants parmi les êtres terrestres sont Abû Bakr et `Umar. »*[2] Dans l'épisode de Saqîfat Banî Sâ`ida, Abû Bakr as-Siddîq (que Dieu l'agrée) a dit aux *Ansâr* : « Nous sommes les commandeurs et vous êtes les assistants (*wazîr*). »[3]

Le *hadîth* ci-dessus où le terme *wazîr* est employé dans le sens d'assistant partageant les charges du gouvernement[4] est la meilleure réfutation des allégations selon lesquelles la fonction de ministre avec cette signification ne serait apparue qu'à l'époque abbasside.[5]

Etant donné le rôle important que les ministres, ou vizirs, ont joué tout au long de l'histoire de la civilisation musulmane, nous aborderons l'étude de ce thème à travers l'examen de deux points :

- L'importance du ministère dans la civilisation musulmane
- Les contributions théoriques des musulmans au système du ministère.

---

[1] Sourate 25, *al-Furqân*, versets 35-36.

[2] Rapporté par at-Tirmidhî, Livre des vertus, chapitre : « Les vertus d'Abû Bakr et `Umar » (3680), en tant que *hadîth* bon et isolé ; par al-Hâkim (3046) qui en dit : *hadîth* authentique de par sa chaîne de transmission, non rapporté par al-Bukhârî et Muslim ; confirmé par adh-Dhahabî.

[3] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/243.

[4] Al-Munâwî, *Fayd al-qadîr* 2/656.

[5] Voir `Abd al-`Azîz ad-Duwarî, *an-Nuzum al-islâmiyya*, p. 184.

L’importance du ministère dans la civilisation musulmane

De nombreux juristes et historiens ont évoqué l’importance de cette institution du ministère. Al-Mâwardî écrit par exemple : « Dès lors que les affaires de la nation que l’imam avait à gérer sont devenues trop considérables pour que l’imam puisse s’en acquitter sans aide, il est préférable qu’il nomme un ministre pour l’assister dans ses fonctions gouvernementales plutôt que de les assumer seul. L’aide fournie par ce ministre lui permet d’éviter plus facilement les erreurs, et l’assistance d’autrui aide à la réalisation des tâches. »[1] Ibn Khaldûn définit en ces termes cette charge considérable : « Il s’agit de la fonction officielle située au plus haut rang, car son nom même implique un appui sans réserve. »[2]

`Umar ibn al-Khattâb (mort en 23H/644) jouait le rôle d’un ministre auprès d’Abû Bakr (que Dieu les agrée tous deux) : Abû Bakr lui demandait conseil en toute circonstance et il l’aidait à gouverner. L’un des conseils les plus importants donnés par `Umar à Abû Bakr fut de faire recenser le Saint Coran de crainte qu’il ne se perde, car la majorité de ceux qui savaient le réciter par cœur avaient été tués lors de la bataille d’al-Yamâma. C’est ce que relate Zayd ibn Thâbit (que Dieu l’agrée), qui fut chargé de cette recension du Coran ; il dit : « Abû Bakr m’envoya chercher – à l’annonce de la mort des combattants d’al-Yamâma – et je trouvai auprès de lui `Umar ibn al-Khattâb. Abû Bakr dit : ‘`Umar est venu me dire : la bataille d’al-Yamâma ayant décimé les récitateurs du Coran, je crains que les récitateurs ne continuent à être tués et qu’une grande partie du Coran ne soit perdue. Je pense que tu devrais faire recenser le Coran. J’ai demandé à `Umar : comment ferais-tu une chose que le Prophète (paix et salut à lui) n’a pas faite ? `Umar m’a répondu : Par Dieu, c’est un bien. Tandis que `Umar était encore en train de répondre, Dieu a ouvert mon cœur à cela et je fus convaincu que `Umar avait raison.’ Zayd ajoute

---

1 Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya* p. 32.
2 Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/236.

qu'Abû Bakr lui dit : 'Tu es un homme jeune et à l'intelligence indiscutable, et tu consignais par écrit les révélations pour le Prophète (paix et salut à lui). Recherche le Coran et rassemble-le… »[1]

Le ministère n'est donc pas une invention de l'époque abbasside, ni un élément introduit par les Perses dans la culture arabe. La vie et les paroles du Prophète (paix et salut à lui) comme la vie des Califes Bien Guidés démentent amplement l'opinion qui voit dans le ministère une innovation de l'époque abbasside.

Quoi qu'il en soit, la fonction de ministre s'est développée à l'époque omeyyade : avec l'expansion de l'État, l'augmentation considérable de la population et l'apport de nouveaux éléments, le calife avait besoin de se faire assister de personnes qu'il savait compétentes pour les tâches gouvernementales. Ainsi, Mu`âwiya ibn Abî Sufyân (que Dieu l'agrée) se faisait assister par `Amr ibn al-`As̲, même si l'appellation de ministre n'était pas employée officiellement. `Amr dit à Mu`âwiya : « Commandeur des Croyants, ne suis-je pas ton meilleur conseiller ? » Il répondit : « C'est à cela que tu dois ta position. »[2]

At̲-T̲abarî fait explicitement référence à la fonction de ministre (*wazîr*) à l'époque omeyyade lorsqu'il relate l'épisode de la plainte des habitants de l'Egypte contre l'un de leurs gouverneurs, sous le califat de Hishâm ibn `Abd al-Malik (mort en 125H/743). Les plaideurs se rendirent auprès du calife mais ne purent le rencontrer. « L'attente se prolongeant, et l'argent venant à leur manquer, ils écrivirent leurs noms sur des parchemins et les apportèrent aux *wizarâ'* en disant : 'Voici nos noms et nos lignées : si le Commandeur des Croyants vous interroge à notre sujet, informez-le que…' »[3] Il ne fait aucun doute que les *wizarâ'* (ministres) mentionnés ici étaient les proches assistants de Hishâm ibn `Abd al-Malik, qui géraient avec lui les affaires de l'État.

Dans un texte de la chronique de l'an 85H (704) d'at̲-T̲abarî, il apparaît que les fonctions de Qabîs̲a ibn Dhu'ayb étaient équiva-

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des vertus du Coran, chapitre : « La recension du Coran » (4701).

[2] At̲-T̲abarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk*, 4/247.

[3] *Ibid.*, 3/313.

lentes à celles d'un ministre aujourd'hui. `Abd al-Malik ibn Marwân disait : « Qabîsa avait ses entrées chez moi à toute heure du jour ou de la nuit, lorsque j'étais seul ou en compagnie d'un seul homme. Lorsque j'étais chez les femmes, on le faisait entrer auprès de l'assemblée, puis on m'informait de sa présence et il entrait. – Il était responsable du sceau et de la messagerie : il recevait les nouvelles avant `Abd al-Malik, lisait les lettres avant lui et les apportait décachetées à `Abd al-Malik… »[1]

Les textes ci-dessus évoquant l'existence de la fonction de ministre à l'époque omeyyade indiquent également que cette fonction était à l'époque de nature purement consultative. Le ministre, ou plus précisément le conseiller, n'avait aucun pouvoir exécutif véritable, exception faite de `Abd al-Hamîd al-Kâtib qui était le ministre du dernier calife omeyyade Marwân ibn Muhammad.

C'est bien en réalité à l'époque abbasside que la fonction de ministre a commencé à prendre une nouvelle forme : la nomination de ministres était alors devenue une nécessité. Hafs ibn Sulaymân, surnommé Abû Salama al-Khalâl (mort en 132H/750) est considéré comme le premier à avoir porté le titre de ministre dans l'État musulman. On le désignait par le titre de *wazîr âl Muhammad* (ministre de la famille de Muhammad). Il dépensa des sommes importantes au service de la cause des Abbassides.[2]

Abû Ja`far al-Mansûr nomma un homme qui s'appelait Sulaymân ibn Makhlad et qui était connu sous le nom d'Abû Ayyûb al-Marwayânî, à la fonction de ministre et à la direction des administrations. Ibn Kathîr mentionne qu'il occupait la fonction de secrétaire officiel.[3]

Le ministre a pris une importance considérable à l'époque du califat abbasside. C'était lui qui tenait les rênes du pouvoir : tel fut le cas en particulier avec la famille des Barmécides. Ainsi, Yahyâ ibn Khâlid al-Barmakî s'était vu accorder un pouvoir absolu et prenait toutes les décisions de l'État. Ibn Kathîr nous dit que « lorsque ar-Rashîd accéda au califat, il reconnut ses droits (c'est-à-dire les

---

[1] *Ibid.*, 5/207.
[2] Az-Zarkalî, *al-A`lâm* 2/263.
[3] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 10/110.

droits de Yahyâ ibn Khâlid)… et lui délégua la direction des affaires de l'État, une situation qui perdura jusqu'à la chute des Barmécides. »[1]

Les califes abbassides s'efforçaient de trouver les ministres les plus compétents. Ainsi, le calife abbasside al-Ma'mûn définit un ensemble de critères selon lesquels il choisirait son ministre : « Je me suis mis à la recherche d'un homme chez qui seraient réunies les meilleures qualités, un homme moralement pur et au comportement droit, doté d'une bonne éducation et d'une vaste expérience ; un homme capable de garder les secrets et d'assumer les responsabilités qui lui seraient confiées ; un homme qui se tairait par magnanimité, qui parlerait avec sagesse, et qui saurait en un instant juger de manière avisée. Cet homme aurait la puissance des princes, la modération des sages, l'humilité des savants et la compréhension des juristes. Il se montrerait reconnaissant face aux bonnes actions et saurait patienter face aux mauvaises, saurait ménager la richesse d'aujourd'hui pour les besoins de demain, et saurait gagner le cœur des hommes par la douceur et la clarté de ses propos. »[2]

Al-Ma'mûn choisit comme ministre al-Fadl ibn Sahl (mort en 202H/817) : al-Fadl fut l'un des plus grands ministres de l'histoire musulmane et al-Ma'mûn lui donna toute liberté pour gérer les affaires de la nation, « le surnommant l'homme aux deux commandements, car il gérait aussi bien les affaires militaires qu'administratives. »[3] Il lui confia donc la direction des affaires politiques et celle des affaires militaires, une double responsabilité qui n'avait été confiée à aucun ministre auparavant. L'attribution du ministère à al-Fadl ibn Sahl fit l'objet d'un document écrit, le premier de ce genre. La lecture de ce document nous éclaire sur l'importance de son rôle : « Je te confère le statut de celui qui prend les décisions en toute chose et est écouté. Nul n'a un statut supérieur au tien, dans la mesure où tu continues, comme je te l'ai ordonné, à œuvrer pour Dieu et Sa religion et à assurer le bien de l'État dont la direction t'est confiée. Je te délègue mes pouvoirs en

---

[1] *Ibid.*, 10/204.
[2] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, pp. 30-31.
[3] Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh baghdâd* 14/229.

prenant Dieu à témoin de tout cela. J'ai écrit ce document au mois de *safar* 194. »[1]

Ibn al-`Amîd `Alî ibn Muhammad ibn al-Husayn (mort en 360H/970) fait partie de ces ministres qui ont marqué leur époque, au quatrième siècle de l'hégire. Bien qu'étant ministre des Bouyides, il était également fort apprécié du califat qui lui attribua une haute position : c'est pourquoi le calife at-Tâ'i` Lillâh le surnommait « l'homme aux deux compétences », c'est-à-dire qu'il cumulait les compétences militaire et administrative.[2]

Le statut accordé par le calife abbaside at-Tâ'i` Lillâh au ministre Ibn al-`Amîd était amplement justifié : Ibn al-`Amîd commandait les armées et participait aux batailles où il combattait avec bravoure. Il parlait peu, à moins qu'on ne l'interroge et qu'on ne puisse le comprendre. Il était tellement courtois que lorsqu'un lettré ou un savant se trouvait en sa présence, il lui laissait la parole et l'écoutait. Il sut cependant rétablir l'ordre dans le pays après les révoltes de l'armée qui avaient agité Bagdad. C'est pourquoi durant la brève période où il fut ministre, il atteignit un statut considérable. Il stabilisa le pays et accorda aux savants et aux lettrés la position qu'ils méritaient. Son prestige était tel que les Bouyides en vinrent à craindre pour leur propre pouvoir et le tuèrent.[3]

Le travail des ministres était très organisé et impliquait une multitude de tâches bien précises. L'historien ash-Shâbushtî[4] relate ainsi que le ministre Sâ`id ibn Makhlad (mort en 275H/889) se levait à la fin de la nuit et priait jusqu'à l'aube. Puis il recevait les gens venus le saluer. Il partait ensuite chez le calife al-Muwaffaq auprès de qui il restait quatre heures. Il repartait alors chez lui où, jusqu'à midi, il s'occupait des questions courantes et des besoins des gens. Il mangeait ensuite et faisait la sieste, puis l'après-midi il tenait

---

[1] Al-Himyarî, *ar-Rawd al-mi`târ*, p. 316 ; `Abd al-`Azîz ad-Dawrî, *an-Nizâm al-islâmî*, p. 195.

[2] As-Sadfî, *al-Wâfî bil-wafayât*, 2/282 ; adh-Dhahabî, *Târîkh al-islâm* 26/216.

[3] Adam Metz, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira*, 1/187-188 ; Ihsân `Abbâs, *Shadharât min kutub mafqûda* 2/240.

[4] Abû al-Husayn `Alî ibn Muhammad ash-Shâbushtî (mort en 390H/1000), éminent homme de lettres, trésorier du Fatimide al-`Azîz, auteur de *ad-Diyârât*, *Marâtib al-fuqahâ*. Voir Ibn Khallikân, *Wafayât al-a`yân* 3/319.

séance pour gérer les affaires politiques de l'État jusqu'à la nuit. Il inspectait également les comptes des recettes et dépenses de l'État, qu'un comptable lui présentait chaque jour. Rien de ce qui se passait quotidiennement ne lui échappait. Il donnait ses ordres et ses directives, répondait aux besoins de ses assistants. Puis il pouvait encore discuter avec un proche avant d'aller dormir.[1]

La civilisation musulmane a connu un certain nombre de ministres et de proches conseillers qui ont su allier l'habileté politique à l'éthique religieuse. Ces personnages ont joué un rôle important dans l'évolution de la civilisation musulmane. On peut citer par exemple Nizâm al-Mulk al-Hasan ibn `Alî ibn Ishâq, le ministre de l'État seldjoukide, que l'imam adh-Dhahabî évoque en ces termes : « Il fonda la grande *madrasa* de Bagdad, une autre à Nichapour et une autre à Tûs. Il encourageait le savoir, distribuait des dons aux étudiants, dictait les *hadîth*, et jouissait d'une large renommée. »[2]

La grande *madrasa* évoquée par adh-Dhahabî était la *madrasa an-nizâmiyya* de Bagdad. Le plus remarquable est que tout en assumant les responsabilités liées à sa fonction de ministre, Nizâm al-Mulk allait de temps à autre à la *madrasa* pour y enseigner le *hadîth*, comme le relate Ibn al-Athîr : « Nizâm al-Mulk entra à la *madrasa an-nizâmiyya*, s'assit dans la réserve des livres, y lit des livres. Les étudiants de la *madrasa* l'écoutèrent enseigner une section de *hadîth* et il en dicta une autre section. »[3]

Nizâm al-Mulk fut l'un des meilleurs ministres qu'a connus la civilisation musulmane après la génération des Compagnons, si ce n'est le meilleur. Il aimait les savants qu'il traitait avec égard. « Lorsque l'imam Abû al-Qâsim al-Qashîrî et l'imam Abû al-Ma`âlî al-Juwaynî entraient en présence de Nizâm al-Mulk, celui-ci se levait, puis se rasseyait à sa place. Lorsque Abû `Alî al-Fârmadhî entrait, il se levait, allait à sa rencontre et le faisait asseoir à sa place puis s'asseyait en face de lui. Comme on lui en faisait la remarque, il dit : 'Lorsque ces deux hommes, ou d'autres comme eux, entrent en ma présence ils font mon éloge en

---

[1] Ash-Shâbushtî, *ad-Diyârât*, p. 66.
[2] Adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 19/96.
[3] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil* 8/449.

m'attribuant des qualités qui ne sont pas miennes, et leurs propos augmentent ma fierté. Ce cheikh, quant à lui, me parle de mes défauts et de l'injustice que je commets : il me pousse à être humble et à corriger une grande partie de mes erreurs.' »[1]

Cet amour de Nizâm pour la science l'amena à rédiger en 479H/1086 un traité de gouvernement, *Siyâsat nâmeh*, à l'intention du sultan seldjoukide Mâlik Shah ibn Muhammad. L'ouvrage visait à mettre en évidence les méthodes de gouvernement les plus réussies chez les souverains antérieurs, afin que l'État seldjoukide s'en inspire dans la gestion des affaires politiques et de l'administration. Nizâm al-Mulk écrit : « J'ai voulu exposer et expliquer tout ce que je sais, tout ce que j'ai vu ou appris comme expériences dans ma vie et tout ce que mes maîtres m'ont enseigné en ce domaine, dans les cinquante chapitres de cet ouvrage. »[2] Cet ouvrage fut sans aucun doute aussi bien reçu par le sultan qu'il l'a été par les lecteurs des générations suivantes. Il prouve que les ministres n'exerçaient pas une simple fonction administrative sans lien avec les expériences et les connaissances de leurs prédécesseurs.

On ne saurait passer sous silence, dans cet exposé sur l'importance du ministère dans la civilisation musulmane, le rôle essentiel qu'a pris cette fonction dans la partie occidentale de la nation musulmane, à savoir en Espagne. Le système des ministères en Espagne ressemblait de près aux cabinets ministériels de notre époque. Au début, le chef du gouvernement était le calife lui-même, puis la situation évolua de sorte que le rôle de « premier ministre » était en réalité assumé par le chambellan ou *hâjib*. Ibn Khaldûn décrit comme suit l'institution ministérielle en Espagne musulmane : « L'État omeyyade d'Andalousie a d'abord conservé à la fonction de ministre sa signification initiale, puis par la suite les attributions du ministre ont été divisées en branches avec un ministre en charge de chacune. Ils avaient un ministre des finances, un ministre de la poste, un ministre chargé de la justice, un autre chargé de la situation des frontières. Ces ministres siégeaient dans une pièce prépa-

---

[1] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil* 8/481.
[2] Nizâm al-Mulk, *Siyâsat nâmeh*, p. 44.

rée pour eux et y géraient les affaires de l'État, chacun dans le domaine qui le concernait. L'un d'eux était chargé des relations entre eux et le calife, et possédait un statut plus élevé du fait qu'il pouvait à tout moment accéder au sultan : son assemblée était plus importante que celle des autres ministres et on l'appelait le *ẖâjib* (chambellan). Cette organisation fut maintenue jusqu'à la fin de leur État. Le statut du chambellan surpassait tous les autres, à tel point que les rois des Taifas se mirent à leur tour à porter ce titre : la plupart d'entre eux à l'époque étaient appelés *al-ẖâjib.* »[1]

Cette description d'Ibn Khaldûn montre que la civilisation musulmane d'Espagne a fourni le modèle suivi par les nations modernes pour l'organisation des ministères. On sait que l'État omeyyade d'Espagne s'est développé à partir de 138H/755 avec l'arrivée de `Abd ar-Raẖmân ibn Mu`âwiya ibn Hishâm « ad-Dâkhil » en Espagne où il fut accepté comme souverain. La répartition des ministères avec un ministre des finances, un ministre de la justice, un ministre chargé de la défense et de la sécurité nationale, la présence d'un « premier ministre » nommé *al-ẖâjib* (chambellan), et l'existence d'un lieu de réunion où ils tenaient conseil sous sa présidence, tout cela se retrouve très tôt dans l'histoire de l'Espagne musulmane.

Parmi les ministres les plus importants qui ont marqué l'histoire de l'*Andalus*, on peut citer en particulier al-Manṯûr ibn Abî `Amir Muẖammad ibn `Abdallâh. Cet homme doté d'une grande intelligence gravit peu à peu les échelons de l'État jusqu'à être nommé chef de la police. Il devint ensuite le tuteur du jeune calife Hishâm ibn al-Ḫakam al-Umawî, puis chambellan et premier ministre.

En réalité, cette fonction n'était pas uniquement une fonction officielle honorifique pour al-Manṯûr ibn Abî `Amir : il fut l'un des principaux ministres à avoir pris part au *jihâd.* Il conquit personnellement le royaume de León en 373H/984, puis il prit Barcelone en 374H/985. Il parvint en 386H/996 à rassembler l'Afrique du Nord sous la domination du califat omeyyade d'Espagne. Ce fut

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/240.

sous le chambellan al-Manṣûr que l'État omeyyade d'Espagne atteignit son expansion maximale.[1]

L'institution ministérielle a joué un rôle important dans l'histoire musulmane en dynamisant et en renforçant l'État. Durant les périodes de déclin et de faiblesse du califat, c'était souvent les ministres qui donnaient à l'État musulman sa force et sa vitalité. Le plus remarquable est que ces ministres ne se sont pas dissociés de l'institution califale malgré l'affaiblissement qu'elle connaissait, comme nous l'avons vu avec al-Manṣûr ibn Abî `Amir en Espagne ou Ibn al-`Amîd (mort en 360H/970) au Machreq.[2]

Les contributions théoriques des musulmans au système du ministère

Suite à l'apparition de la fonction de ministre dès l'aube du califat abbasside, de nombreux ouvrages ont été écrits à ce sujet, soit pour en définir les aspects juridiques, soit pour aborder les qualités requises chez celui qui assumerait cette fonction. Ibn al-Muqaffa` fut l'un des premiers auteurs à écrire sur ce thème ; il dit à ce propos : « Le sultan ne peut se passer de ministres et de conseillers, et les ministres ne sont utiles que s'ils font preuve d'affection et de bon conseil. »[3]

Ibn Abî ar-Rabî`[4] écrit dans son traité de gouvernement *Sulûk al-mulûk fî tadbîr al-mamâlik* : « Sache que celui qui assume le califat et la direction de l'État a besoin d'un ministre pour l'assister dans la gestion des affaires, pour l'aider à faire face aux événements et pour l'orienter vers les bonnes décisions. Ne vois-tu pas que notre Prophète (paix et salut à lui), que Dieu avait doté de tant de vertus, à qui Il avait donné les signes les plus immenses, à qui Il

---

[1] Voir Huṣayn Mu'anis, *Mawsû`at târîkh al-andalus*, 1/363-372.

[2] Voir Adam Metz, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira*, 1/185-188.

[3] Ibn al-Muqaffa`, *al-Adab aṣ-ṣaghîr*, p. 32.

[4] Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abî ar-Rabî` (218-272H/833-885), homme de lettres et ministre du calife abbasside al-Mu`taṣim, est l'auteur de divers ouvrages dont le traité de gouvernement *Sulûk al-mulûk fî tadbîr al-mamâlik*. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm* 1/205.

avait promis qu'il parviendrait à instaurer la religion et accordé le soutien des anges les plus proches ; lui qui en outre était guidé vers le bien et la vérité, avait néanmoins pris `Alî ibn Abî Tâlib comme son assistant (*wazîr*) en lui disant : *'Tu es pour moi comme Aaron pour Moïse'*[1] ?[2] ... Si quelqu'un avait pu se passer d'assistant et de conseiller, cela aurait bien été notre Prophète Muhammad et Moïse (paix et salut à tous deux). Le *wazîr* participe à la direction de l'État, en assure la stabilité et gouverne par les paroles et les actes. »[3]

Al-Mâwardî est le plus important de ces auteurs qui ont écrit sur le système politique islamique. Il s'est intéressé au système du ministère auquel il a consacré un chapitre de son principal ouvrage. Il distingue deux sortes de ministères : le ministère de délégation et le ministère d'exécution. Dans le ministère de délégation, le calife délègue au ministre le pouvoir de gouverner comme bon lui semble[4]. L'existence même d'une telle fonction montre toute la souplesse de l'institution califale, qui n'était pas un pouvoir centralisé ayant la mainmise sur les moindres faits. Le ministère était une réponse aux besoins des musulmans, visant à faciliter la gestion de leurs affaires. Parmi les plus importants de ces ministres par délégation dans l'histoire musulmane, on peut citer, à l'époque du calife abbasside ar-Rashîd, Ja`far ibn Yahyâ al-Barmakî qu'on appelait « le sultan » en raison « de l'étendue de ses pouvoirs et de ses fonctions gouvernementales ».[5] Nizâm al-Mulk dans l'Orient arabe et al-Mansûr ibn Abî `Amir en Espagne musulmane sont deux autres exemples célèbres, déjà évoqués précédemment.

---

[1] Le *hadîth* a été rapporté comme suit : *« N'es-tu pas satisfait d'être pour moi ce qu'Aaron était pour Moïse ? »* Voir al-Bukhârî, Livre des expéditions militaires, chapitre : « L'expédition de Tabûk, qui est l'expédition de la difficulté » (4154) ; Muslim, Livre des vertus des Compagnons, chapitre : « Les vertus de `Alî ibn Abî Tâlib » (2404).

[2] Ibn Abî ar-Rabî` aurait dû mentionner Abû Bakr, `Umar et `Uthmân avant de parler de `Alî ibn Abî Tâlib, car il a assumé ce rôle plus tard qu'eux.

[3] Ibn Abî ar-Rabî`, *Sulûk al-mulûk fî tadbîr al-mamâlik*, cité par Zâhir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî sh-sharî`a wat-târîkh al-islâmî*, 1/422-423.

[4] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, pp. 24-25.

[5] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/238.

Le ministère d'exécution représente un statut moindre que le ministère de délégation. En effet, c'est le calife qui décide de tout et le rôle du ministre se limite à exécuter ses ordres et à appliquer ses décisions.[1] La plupart des ministres dans l'histoire musulmane avaient ce statut : ils étaient nommés par les califes pour appliquer leurs ordres dans la gestion des affaires financières, militaires ou sociales.

At-Tartûshî consacre un chapitre de son ouvrage *Sirâj al-mulûk* aux ministres et à leurs attributions. Il souligne que les ministres ont deux principales utilités pour le souverain ou le calife : « Ils apportent un savoir qu'il ignorait, ou renforcent un savoir qu'il possédait. »[2] At-Tartûshî recommande également aux califes et aux princes de ne pas confier de ministère à un homme arrogant car « lorsqu'il accède à une haute position, l'arrogant renie ses proches, rejette ses amis, dédaigne les hommes de bien et traite avec orgueil les nobles personnages. » Il cite ensuite à l'appui de ce point de vue un incident qui eut lieu entre Sulaymân ibn `Abd al-Malik et `Umar ibn `Abd al-`Azîz : « Lorsque Sulaymân ibn `Abd al-Malik voulut confier à al-Hajjâj ibn Yazîd ibn Abî Muslim le poste de secrétaire, `Umar ibn `Abd al-`Azîz lui dit : 'Je t'en conjure, Commandeur des Croyants, n'élève pas le prestige d'al-Hajjâj en le nommant secrétaire.' Le calife répondit : 'Abû Hafs, je ne l'ai jamais vu détourner un dinar ni un dirham.' `Umar répliqua : 'Je connais quelqu'un qui est encore plus honnête que lui avec le dinar et le dirham.' Il demanda : 'Qui ?' `Umar répondit : 'Iblîs, il n'a jamais touché à un dinar ni à un dirham, et pourtant il a mené les créatures à leur perte.' »[3]

Ash-Shayzarî (mort en 589H/1201), dans son traité politique *al-Manhaj al-maslûk fî siyâsat al-mulûk*, classifie les ministères selon les mêmes catégories qu'al-Mâwardî. Il souligne en outre qu'un ministre doit nécessairement posséder dix qualités : le savoir, l'âge, la loyauté, la sincérité dans ses paroles, la modération, le

---

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 26 ; Munîr al-`Ajlânî, *`Abqariyyat al-islâm fî usûl al-hukm*, p. 223.

[2] At-Tartûshî, *Sirâj al-mulûk*, p. 56.

[3] *Ibid.*, p. 57.

calme, la mémoire, l'intelligence et la perspicacité ; il ne doit pas suivre ses passions et il doit être compétent.[1]

Mu<u>h</u>ammad ibn `Alî al-Qal`î (mort en 630H/1232) rapporte dans son ouvrage *Tahdhîb ar-riyâsa wa-tartîb as-siyâsa* un grand nombre de récits visant à aider les califes, gouverneurs et sultans à gouverner avec sagesse en s'appuyant sur les expériences de leurs prédécesseurs. L'ouvrage est divisé en deux parties ; la première comprend « différentes sections recensant diverses paroles de sages et d'érudits, prenant la forme de proverbes et de sagesses », tandis que la seconde rassemble « des récits au sujet des califes, de leurs ministres et de leurs gouverneurs, illustrant leur noblesse et leurs vertus, leur bon gouvernement et leur grandeur d'âme, et ce qui ressort de leur comportement ».[2] Lorsqu'il traite du ministère, il cite les paroles des sages et des érudits à ce propos ainsi que différents poèmes évoquant le ministère et les ministres.[3]

`Abd ar-Ra<u>h</u>mân ibn Khaldûn (mort en 808H/1406) a produit dans sa *Muqaddima* un travail de fond important sur le système du ministère et l'historique de son développement à travers l'histoire musulmane depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui) jusqu'à sa propre époque, en s'appuyant à chaque fois sur des récits historiques suivis d'analyses mettant en évidence le rôle du ministère sous tel califat ou à telle époque. Cette étude montre bien avec quelle exhaustivité il a étudié le système politique islamique. Lorsqu'il parle de l'institution ministérielle sous le califat omeyyade, il souligne que le ministre représentait à l'époque « le rang le plus élevé de l'État omeyyade : le ministre était mandaté pour superviser toutes les affaires, assurer la sûreté de l'État, et il était de ce fait chargé de l'administration des armées, de la distribution des salaires, etc. »[4] Cette vision politique et cette analyse de la civilisation des États islamiques ont donné lieu à une science qu'on appelle aujourd'hui la sociologie.

---

[1] Voir ash-Shayzarî, *al-Manhaj al-maslûk fî siyâsat al-mulûk*, pp. 207-210.
[2] Al-Qal`î, *Tahdhîb ar-riyâsa*, p. 4.
[3] *Ibid.*, p. 60.
[4] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima* p. 238.

Shams ad-Dîn ibn al-Azraq al-Gharnâṯî (mort en 896H/1491) suivit les pas d'Ibn Khaldûn en fournissant dans son *Badâ'i` as-salk fî ṯabâ'i` al-mulk* une analyse sociale et politique. Un chapitre de l'ouvrage est consacré aux « actions nécessaires à la bonne marche et à la pérennité du royaume » : il y affirme que la nomination du ministre en est le premier pilier, et justifie cela par des raisonnements et des arguments juridiques. L'ouvrage s'apparente dans son organisation aux traités philosophiques et logiques.[1]

Ce rapide aperçu nous permet de mieux percevoir l'importance de la contribution de la civilisation musulmane à l'élaboration du système des ministères, qui ne provient ni des nations européennes ni des civilisations antérieures.

[1] Ibn al-Azraq, *Badâ'i` as-salk fî ṯabâ'i` al-mulk*, p. 24.

Chapitre trois : Les administrations (*diwân*)

Le mot *diwân* vient du persan et signifie, dans son sens premier, un registre. Dans son sens terminologique, al-Mâwardî définit le *diwân* comme « le lieu où l'on s'occupe de tout ce qui se rapporte aux droits et aux affaires de l'État, aux finances, ainsi qu'aux armées et aux fonctionnaires qui en ont la charge ».[1]

De nombreux historiens notent que les administrations furent établies à l'époque de `Umar ibn al-Khattâb suite à l'expansion de l'État musulman. Ceci est juste en ce qui concerne la spécialisation des administrations et la nomination de différents responsables. Toutefois, le principe des administrations remonte même à l'époque du Prophète (paix et salut à lui) : il avait des secrétaires qui écrivaient des lettres pour lui, soit des lettres diplomatiques invitant les souverains ou les chefs de tribus à embrasser l'islam, soit des lettres administratives adressées aux gouverneurs et agents de l'État. De ce fait, le développement de l'administration dans l'État islamique a commencé à l'époque du Prophète (paix et salut à lui). Bien que des fonctionnaires n'aient pas encore été nommés à la tête des administrations, la fonction de secrétaire existait bel et bien pour la rédaction de la correspondance. Nous détaillerons dans ce chapitre les points suivants :

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 259.

- L’administration de la correspondance et de la rédaction
- L’administration des troupes et des soldes
- L’administration des fondations pieuses
- L’administration de la poste et des communications
- Le Trésor public
- La police
- Les contrôles (*al-h̲isba*)
- L’armée.

L'administration des correspondances et de la rédaction

Cette administration, appelée *dîwân al-inshâ'*, avait pour objet l'écriture des correspondances. Le poste de secrétaire officiel devint au fil du temps le plus prestigieux après celui de calife. En effet, l'importance de l'écriture n'avait cessé de grandir depuis l'avènement de l'islam. Le Prophète (paix et salut à lui) avait lui-même autour de lui de nombreux scribes, estimés à une trentaine selon certaines sources.[1]

Les califes et les gouverneurs avaient besoin plus que quiconque de secrétaires, d'où le grand prestige attaché à la fonction de secrétaire officiel. Az-Zubayr ibn Bakâr a dit : « Les secrétaires sont des rois et tous les autres ne sont que la populace. »[2] Ibn al-Muqaffa` a dit quant à lui : « Les rois ont plus besoin des secrétaires que les secrétaires n'ont besoin des rois. »[3]

Al-Qalqashandî (mort en 821H/1418) relie à la fonction de secrétaire officiel « tout ce qui se rapporte à l'écriture, à la rédaction et à l'organisation des idées, dans les correspondances, les actes officiels, les proclamations, les trêves, les mandats, les engagements, l'écriture des jugements, et ainsi de suite. »[4]

La citation ci-dessus montre que l'administration des correspondances et de la rédaction ne servait pas seulement à écrire ce que le calife ou le gouverneur dictait, mais avait également pour objet de rédiger les textes avec les formulations appropriées et d'employer un discours diplomatique. Le secrétaire était en quelque sorte le porte-parole officiel du calife ou du gouverneur. Il se voyait confier les secrets d'État les plus délicats et les détails des relations entre le calife et les gouverneurs ou les ministres comme de ses relations avec les autres nations.

---

[1] Fathiyya an-Nabrâwî, *Târîkh an-nuzum wal-hadâra al-islâmiyya*, p. 99.
[2] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ* 1/73.
[3] *Ibid.*, 1/73.
[4] *Ibid.*, 1/84.

La définition donnée par al-Qalqashandî montre très clairement que l'administration des correspondances et de la rédaction occupait une grande place et avait atteint un développement très élaboré au huitième et au neuvième siècle de l'hégire.

L'importance du rôle de l'écriture dans la civilisation musulmane apparaît dans le fait que le Prophète (paix et salut à lui) fut le premier à employer des secrétaires dans l'État islamique. « Il correspondait avec ses gouverneurs et avec les Compagnons assumant des commandements militaires. Il écrivit aux souverains des nations avoisinantes pour les appeler à l'islam et leur envoya des messagers avec des lettres de sa part. Il écrivit un mandat à `Amr ibn Hazm lorsqu'il l'envoya au Yémen, il écrivit à Tamîm ad-Dârî et à ses frères en Syrie, et consigna par écrit la trêve conclue avec les Quraysh l'année d'al-Hudaybiyya… »[1]

Les Califes Bien Guidés avaient à leur tour des secrétaires. Ainsi, `Uthmân ibn `Affân et Zayd ibn Thâbit écrivaient pour Abû Bakr as-Siddîq, Zayd ibn Thâbit et `Abdallâh ibn Khalaf écrivaient pour `Umar ibn al-Khattâb, Marwân ibn al-Hakam écrivait pour `Uthmân ibn `Affân, tandis que `Abdallâh ibn Râfi` et Sa`îd ibn Najrân al-Hamdânî écrivirent pour `Alî ibn Abî Tâlib ainsi que pour son fils al-Hasan ibn `Alî (que Dieu les agrée).[2]

À l'époque des Omeyyades le besoin de secrétaires et de rédacteurs s'accrut avec l'expansion territoriale du califat. Le calife correspondait de plus en plus avec ses gouverneurs et ses officiers. C'est donc à cette époque que l'administration des correspondances et de la rédaction se développa pleinement. À l'époque omeyyade, cette administration rassemblait un grand nombre de secrétaires, arabes ou non. Ainsi, Abû az-Za`îza`a l'affilié de `Abd al-Malik ibn Marwân et Rûh ibn Zinbâ` al-Jadhâmî étaient des secrétaires particulièrement influents. Les talents d'écrivain de Rûh ibn Zinbâ` étaient tels que `Abd al-Malik ibn Marwân l'appelait « le prince de l'écriture ».[3]

---

[1] Al-Kattânî, *at-Tarâtîb al-idâriyya* 1/118.

[2] Fathiyya an-Nabrâwî, *Târîkh an-nuzum wal-hadâra al-islâmiyya*, p. 101.

[3] Al-Jahshayârî, *al-Wizarâ' wal-kuttâb*, p. 35.

L'administration des correspondances et de la rédaction était dirigée par un secrétaire officiel. Ainsi, `Abd al-Hamîd ibn Yahyâ al-`Amirî (mort en 132H/750), surnommé `Abd al-Hamîd al-Kâtib (l'écrivain), fut l'un des plus prestigieux secrétaires de l'époque omeyyade, et de la civilisation musulmane en général. Son influence dans l'État omeyyade était telle que Marwân ibn Muhammad (mort en 132H/750), le dernier calife omeyyade, fit de lui son ministre en plus de sa fonction essentielle de secrétaire officiel.

On considère que `Abd al-Hamîd al-Kâtib fut le premier à établir les règles générales de sa fonction et les principales qualités que devait posséder un secrétaire. Son prestige dans ce domaine a fait dire : « L'art d'écrire a commencé avec `Abd al-Hamîd et s'est achevé avec Ibn al-`Amîd. »[1] De ce fait, ses disciples ont eu une grande influence au sein de l'État et en particulier de l'institution califale. On peut citer parmi eux Ya`qûb ibn Dâwud qui fut nommé ministre du calife abbasside al-Mahdî.[2]

L'administration des correspondances et de la rédaction se développa encore sous le califat abbasside. D'autres compétences vinrent s'ajouter à ses fonctions initiales, dont la plus importante était la rédaction des rescrits. Cela consistait à faire signer par le calife des décisions répondant aux différentes requêtes. Les requêtes déposées par les gens étaient lues par le secrétaire officiel, qui les résumait et les expliquait au calife. Une fois que les requêtes avaient été présentées au calife et qu'il avait donné son avis à leur sujet, il signait ces rescrits qui étaient alors envoyés aux administrations concernées (impôts, Trésor public, etc.). L'affaire était réglée par la signature du calife ou de son secrétaire sur le document résumant la requête, qui devait donc être rédigé avec le maximum de concision et d'éloquence afin d'exprimer au mieux son objet. L'on rivalisait d'éloquence pour obtenir les rescrits de Ja`far ibn Yahyâ al-Barmakî qui dirigeait les affaires du califat à l'époque de Hârûn ar-Rashîd (mort en 193H/809) et était à la tête de l'administration des rescrits, en raison de sa grande éloquence

---

[1] Adh-Dhahabî, *Târîkh al-islâm*, 8/470-471.
[2] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 10/60.

et du raffinement de son style. On rapporte que chacun de ses rescrits se vendait à un dinar.[1]

Nous avons de nombreux témoignages du prestige dont jouissaient les secrétaires officiels sous le califat abbasside. Ah̲mad ibn Yûsuf ibn al-Qâsim (mort en 213H/845) était secrétaire à l'administration des correspondances et de la rédaction sous le calife al-Ma'mûn : outre les prérogatives et le statut attachés à la direction de cette administration, al-Ma'mûn lui confia également le poste de ministre après Ah̲mad ibn Abî Khâlid al-Ah̲wal. Il était réputé pour ses prouesses stylistiques dans la rédaction des correspondances. Ainsi, le calife al-Ma'mûn lui ayant demandé d'écrire à ses officiers et gouverneurs pour leur demander que les mosquées de toutes les provinces soient davantage éclairées durant les nuits du Ramadan, Ah̲mad ibn al-Qâsim relate : « Personne n'avait jamais élaboré sur ce sujet de texte dont je pourrais m'inspirer. Je réfléchis longuement à la manière d'exprimer la chose, puis je m'endormis. Dans mon sommeil, je vis comme un messager qui me disait de dire : Cela rendra ces lieux plus accueillants, cela éclairera les dévots et donnera des forces aux prieurs, cela dissipera les ombres et chassera les ténèbres des maisons de Dieu. »[2] Son intelligence et ses talents d'écrivain contribuèrent largement à porter ensuite Ibn al-Qâsim jusqu'au poste de ministre.

Six siècles durant, le califat abbasside connut un grand nombre de secrétaires prestigieux et influents. La place essentielle occupée chez les Abbassides par cette administration – jouant un rôle à la fois de correspondance et d'information – se retrouve chez les Oubaydites, les Ayyoubides et les Andalous, ainsi que chez les sultans et les princes des États musulmans indépendants : tous fondèrent des administrations sur le modèle de l'administration des correspondances et de la rédaction ou de l'administration des rescrits de l'État abbasside.

L'un des plus célèbres secrétaires fut Abû `Uthmân al-Jâh̲iz̲. Après avoir été secrétaire officiel de l'administration des correspondances et de la rédaction sous le calife al-Ma'mûn, il quitta ses

[1] Al-Khat̲îb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd* 7/152.
[2] Qudâma ibn Ja`far, *al-Kharâj wa-s̲inâ`at al-kitâba* p. 37.

fonctions, critiquant l'excès d'artifice stylistique dans lequel étaient tombés les écrivains de cette administration. Il quitta Bagdad pour Bassora où il se consacra à l'écriture dans les domaines de la théologie, de la littérature, et de la description des sociétés, des caractères humains et des animaux.

Chez les Almoravides, l'administration des correspondances et de la rédaction était l'une des principales administrations, et était dirigée par un grand secrétaire. Les Almoravides choisissaient les secrétaires parmi les plus grands écrivains. En effet, au Moyen-âge l'éloquence stylistique jouait un rôle plus important que la négociation orale. L'émir des musulmans avait plusieurs secrétaires avec à leur tête un grand secrétaire qui était, de fait, le directeur de l'administration des correspondances.[1]

Les Mamelouks attachaient une importance particulière au choix de leurs secrétaires officiels. Seuls les écrivains les plus éloquents pouvaient accéder à ce poste prestigieux. Le secrétaire officiel recevait lui-même les correspondances avant de les transmettre au calife, puis il donnait aux secrétaires les instructions pour rédiger les réponses. Le calife le consultait sur ses affaires et il pouvait accéder à sa présence à tout moment, ce qui n'était donné à nul autre. Le secrétaire pouvait passer la nuit chez le calife et son salaire pouvait atteindre cent vingt dinars par mois, une somme considérable reflétant son statut auprès du sultan. Il jouissait du statut le plus privilégié, et ceux qui pouvaient accéder à son administration dans le palais et parler à ses secrétaires étaient triés sur le volet. Il avait un chambellan choisi parmi les plus hauts personnages ainsi que des valets. Il était entouré d'un grand faste et l'un des maîtres du calife portait son encrier.[2]

Al-Qalqashandî fut l'un des plus célèbres secrétaires officiels de cette époque. Il est l'auteur de l'encyclopédie géographique, historique et administrative *Subh al-a`shâ' fî sinâ`at al-inshâ'* où il évoque l'importance de l'administration des correspondances et de la rédaction et de ses secrétaires ainsi que les principales compétences requises chez le secrétaire : « Il doit avoir le visage avenant,

---

[1] Ibrâhîm Harakât, *an-Nizâm as-siyâsî wal-harbî fî `ahd al-murâbitîn* pp. 93-94.
[2] Al-Maqrîzî, *al-Mawâ`iz wal-i`tibâr* 1/402.

le propos clair et éloquent ; il doit jouir d'une bonne lignée et de prestige parmi les siens ; être digne et magnanime, d'un tempérament sérieux, patient et bienveillant. Il doit attribuer les idées justes au souverain plutôt qu'à lui-même, et dès lors que le souverain émet une opinion juste, accomplit un acte louable ou prend une mesure bénéfique, il doit en répandre la nouvelle, l'évoquer fréquemment avec admiration et pousser les gens à lui en être reconnaissants. Si le souverain tient, dans son assemblée ou en présence de certains de ses assistants, des propos qui ne sont pas justes, il ne lui fera pas l'affront de le corriger et de le désapprouver publiquement, ce qui serait une grave erreur : il attendra d'être seul avec lui pour introduire dans ses propos une formulation lui faisant comprendre indirectement la voie juste. Il ne s'enorgueillira pas de son statut mais restera un subordonné du souverain en montrant le meilleur de lui-même : il fera preuve de justice, de loyauté et d'équité, viendra au secours du faible et soutiendra l'opprimé... »[1]

L'administration des correspondances et de la rédaction représentait une importante facette du haut degré de progrès de la civilisation musulmane. Elle était révélatrice du raffinement de cette civilisation, de la bonne organisation de la gestion des affaires publiques et de la mise en avant de l'identité musulmane.

L'administration des troupes et des soldes

L'administration des soldes servait à recenser les soldats, à tenir le registre de leur nom et de leur origine ethnique et géographique, à leur attribuer une solde et à définir les montants et les dates de paiement, ainsi qu'à leur attribuer l'armement nécessaire. Tout cela visait à faciliter la vie des combattants et à subvenir aux besoins de leur famille et de leurs dépendants.[2] Les ouvrages historiques considèrent unanimement que l'administration des soldes fut fondée par le Commandeur des Croyants `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée).

---

[1] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ'* 1/139-140.
[2] `Abd ar-Rahmân `Umayra, *al-Istrâtijiyya al-harbiyya fî idârat al-ma`ârik fî l-islâm* p. 78.

Après la mort d'Abû Bakr (que Dieu l'agrée) ce fut `Umar (que Dieu l'agrée) qui assuma le califat. Il avait sa politique propre dans l'administration de l'État, en particulier dans le domaine financier. Il fonda l'administration des soldes : la principale raison en est que lorsque Dieu accorda à l'État islamique d'importantes richesses et de vastes territoires, `Umar se mit à chercher les meilleurs outils pour pouvoir partager équitablement ces ressources entre les gens. Abû Bakr partageait sans faire de distinction entre les musulmans les plus anciens et ceux qui avaient récemment embrassé l'islam. Lorsque certains Compagnons objectèrent à ce mode de répartition, il répondit : « Je n'ai pas connaissance de cette antériorité et de ce mérite supérieur dont vous parlez : c'est à Dieu qu'il appartient de récompenser cela. Il s'agit ici de ressources à répartir et l'équité vaut mieux que le favoritisme. »[1]

`Umar avait une approche différente et établit un certain nombre de principes généraux régissant la répartition des biens : ceux-ci comprenaient le degré de parenté avec le Prophète (paix et salut à lui), l'ancienneté dans l'islam et le *jihâd*, les compétences militaires des combattants ainsi que la distance parcourue pour arriver à l'ennemi.[2]

Les gens se voyaient donc attribuer des paiements différents en fonction de ces critères. De ce fait, il devint indispensable de fonder une administration consacrée à cette question. La fondation de cette administration est révélatrice du haut degré d'organisation présent dès le début de la civilisation musulmane. L'administration des soldes était organisée de manière très précise selon les principes précités. `Umar ibn al-Khaṯṯâb (que Dieu l'agrée) tenait à ce que tout le monde bénéficie des paiements : il les attribuait même aux nouveau-nés. L'administration des soldes était gérée avec une certaine souplesse, répondant aux nouveaux besoins et au cours des événements : ainsi, les armées perses et byzantines ralliées à l'islam furent rattachées elle aussi à cette administration.[3]

---

[1] Abû Yûsuf, *al-Kharâj*, p. 42.
[2] Faṯhiyya an-Nabrâwî, *Târîkh an-nuẕum wal-ḫaḏâra al-islâmiyya*, p. 78.
[3] Voir Akram al-`Amrî, *`Aṣr al-khilâfa ar-râshida*, p. 380.

Certains Compagnons refusaient de percevoir leur solde par détachement vis-à-vis des biens de ce monde, comme Hakîm ibn Hizâm. Ce dernier cherchait ainsi à se conformer à la parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Ô Hakîm, ces biens matériels sont plaisants et agréables. Lorsque quelqu'un les reçoit avec humilité, ils seront bénis pour lui. Mais lorsque quelqu'un les reçoit avec orgueil, ils ne seront pas bénis pour lui. »*[1] Une telle attitude met en évidence les valeurs morales que la civilisation musulmane avait ancrées chez chaque musulman méritant.

À l'époque du califat omeyyade, Mu`âwiya ibn Abî Sufyân (que Dieu l'agrée) ordonna que les personnes éloignées de leurs familles et celles n'ayant pas de famille connue reçoivent une indemnité de l'administration des soldes, et ce à la demande de `Abdallâh ibn Safwân ibn Umayya.[2]

L'augmentation des paiements faits aux soldats et à leurs chefs était liée à leurs compétences et à leurs diverses contributions aux combats et aux conquêtes. Ainsi, `Abd al-Malik ibn Marwân récompensa généreusement Mûsâ ibn Nusayr lorsqu'il islamisa l'Afrique du Nord en 83H/701. Il récompensa également al-Hajjâj al-Muhlab ibn Abî Safara et ses compagnons pour leurs efforts dans la lutte contre les Kharijites. Il augmenta leur rétribution et dit : « Ceux qui ont accompli des exploits méritent plus de biens, eux qui ont protégé les territoires et fait frémir l'ennemi. »[3]

Etant donné l'importance de cette administration, l'État en confiait la direction à des personnages érudits et compétents. Ainsi, Abû Ja`far al-Mansûr choisit l'imam al-Layth ibn Sa`d pour occuper cette fonction.[4] Ce choix n'est pas étonnant : le califat islamique employait pour gérer ses affaires publiques des personnages érudits, vertueux et qualifiés. La fonction de secrétaire de l'administration des troupes et des soldes consistait à « recenser et

---

1 Al-Bukhârî, Livre de la *zakât*, chapitre : « Le fait de se préserver de demander de l'argent » (1403).
2 Mus`ab az-Zubayrî, *Nasab Quraysh*, p. 129.
3 At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 5/135.
4 Ibn `Asâkir, *Târîkh Dimashq*, 50/367.

décrire les biens, les bêtes et les hommes avec leurs diverses qualités ».[1]

Grâce à cette connaissance de la situation administrative des troupes et de la population, le directeur de l'administration des soldes jouait un rôle important dans les institutions de l'État. Il était parfois également à la tête des armées. Ainsi, le calife abbasside al-Mukatfî (mort en 295H/908) confia la direction des armées à Muhammad ibn Sulaymân le directeur de l'administration des troupes et des soldes, pour lutter contre l'insurrection des Qarmates.[2]

L'administration des soldes eut une grande importance historiographique pour résoudre les incertitudes concernant par exemple la mort de tel ou tel personnage. Cette administration permettait en effet de connaître des informations sur la mort des personnages importants alors que souvent on ne pouvait trouver ces données nulle part ailleurs. Elle constitue donc en quelque sorte les archives nationales des différentes provinces du califat. Ainsi, par exemple, dans un échange verbal entre un cheikh en visite à Hums et un habitant de la ville apparenté au combattant Khâlid ibn Ma`dân al-Kullâ`î, le cheikh affirmait qu'il avait rencontré le combattant Khâlid ibn Ma`dân al-Kullâ`î lors de la campagne d'Arménie en 108H, tandis que les proches du combattant disaient qu'il était mort en l'an 104H. La consultation des archives de l'administration des soldes permit de résoudre ce désaccord, et de confirmer que l'homme était bien mort en 104H.[3]

Le plus étonnant est qu'en Andalousie, à l'époque omeyyade, les poètes faisaient partie des personnes percevant des rémunérations de l'administration des soldes. Ils étaient rémunérés en fonction de la qualité de leur poésie. Ainsi, Ahmad ibn Muhammad al-Qastalî fit l'éloge d'al-Mansûr ibn Abî `Amir dans un poème admirable où il pastichait le poème du célèbre linguiste Sâ`id ibn al-Hasan al-Andalusî. « On critiqua la valeur de sa poésie et il fit l'objet d'accusations. À l'époque d'al-Mansûr ibn Abî `Amir, les poètes

[1] Ibn Qutayba ad-Dînawarî, *al-Imâma was-siyâsa*, 2/331.
[2] Al-Maqrîzî, *Itti`âz al-hunafâ'*, p. 51.
[3] Ibn al-`Adîm, *Bughyat at-talab fî târîkh Halab* 3/253.

relevaient d'une administration qui les payait selon leur statut. On l'emmena à al-Mansûr en le traitant d'imposteur et de voleur ne méritant pas de percevoir un salaire. Al-Mansûr le reçut le soir du jeudi 30 *shawâl* 382. Soumis à son arbitrage, il se distingua et remporta sa faveur. Il fut alors disculpé de toute accusation ; al-Mansûr lui attribua une prime de cent dinars, maintint son salaire et confirma son statut de poète. »[1]

Sous les Mamelouks, le directeur de l'administration des soldes portait le titre d'intendant des armées, comme l'indique Ibn Khaldûn : ceci montre combien les prérogatives de cette administration s'étaient étendues à cette époque.

L'administration des troupes et des soldes était donc un élément important de la civilisation musulmane tout au long de son histoire. Elle permettait aux services de l'État de distribuer les rémunérations et les soldes à leurs récipiendaires de manière hautement organisée.

L'administration des fondations

Les musulmans se sont toujours orientés vers la bienfaisance et les bonnes actions, depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui). Les fondations pieuses (*waqf*) étaient le meilleur moyen d'action charitable et le plus utile pour la communauté. Elles furent la première pierre sur laquelle furent édifiées toutes les institutions de bienfaisance dans l'histoire de notre civilisation. Elles ont contribué à l'essor exceptionnel des sociétés musulmanes, de sorte que quiconque se penche sur l'histoire et la philosophie de la civilisation musulmane ne peut qu'être frappé par le sens profond de la création des fondations pieuses islamiques et leur pérennité depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui) jusqu'à nos jours. Ces fondations sont, de toute évidence, une contribution spécifiquement islamique à la civilisation humaine alors que la notion de solidarité sociale n'était connue d'aucune civilisation contemporaine ni même postérieure à la civilisation musulmane.

---

[1] Al-Humaydî, *Jadhwat al-muqtabis*, p. 40.

Le Prophète (paix et salut à lui) a institué la pratique de la fondation pieuse pour les musulmans de toutes les catégories sociales. La première aumône instituée en fondation pieuse dans la civilisation musulmane fut celle des terres de Mukhayrîq.[1] Ibn Sa`d relate dans ses *Tabaqât* que Muhammad ibn Ka`b al-Qurazî a dit : « Les biens réservés, à l'époque du Prophète (paix et salut à lui), étaient sept vergers clos de Médine : al-A`wâf, as-Sâfiya, ad-Dalâl, al-Maythab, Baraqa, Husnâ, et Mashrabat Umm Ibrâhîm. Ibn Ka`b ajoute qu'après cela, les musulmans prirent l'habitude de réserver des biens au nom de leurs descendants. »[2]

Du vivant du Prophète (paix et salut à lui) et après lui, les Compagnons (que Dieu les agrée) ont ainsi consacré des biens à la cause de Dieu, pour que leur produit soit dépensé dans les différentes actions de bienfaisance ; ce fut le cas de `Umar ibn al-Khattâb, `Uthmân ibn `Affân, Talha ibn `Ubaydallâh ou encore `Alî ibn Abî Tâlib.

Ainsi, `Umar ibn al-Khattâb avait stipulé que le gestionnaire de ses biens réservés devait en dépenser le produit pour les pauvres, les proches, l'affranchissement des esclaves, dans la voie de Dieu et pour nourrir les hôtes et les voyageurs. Il n'y avait pas de mal à ce qu'il en consomme de manière raisonnable et qu'il en nourrisse ses amis, sans en faire une source d'enrichissement.[3]

Les biens placés en fondation pieuse continuèrent à profiter aux bénéficiaires qui en avaient besoin ou qui étaient désignés dans les stipulations du dotateur, sans que l'État musulman n'y intervienne directement, jusqu'à ce que le juge omeyyade Tawba ibn Namr al-Hadramî devienne *qâdî* d'Egypte à l'époque de Hishâm ibn `Abd al-Malik. Le *qâdî*, constatant que les biens des fondations restaient entre les mains des gestionnaires, décida d'en assumer le contrôle afin d'éviter qu'ils ne soient dilapidés ou détournés de leurs stipu-

---

[1] Mukhayrîq an-Nadîrî : Compagnon qui était un riche érudit juif converti à l'islam ; il légua ses biens au Prophète (paix et salut à lui) et tomba en martyr à Uhud en l'an 3 de l'hégire. Voir Ibn Hajr, *al-Isâba*, 6/57.

[2] Ibn Sa`d, *at-Tabaqât al-kubrâ*, 1/503.

[3] Voir *Sahîh* d'al-Bukhârî, Livre des stipulations, chapitre : « Les stipulations pour les biens réservés » (2586) ; Muslim, Livre des legs, chapitre : « Les biens réservés » (1632).

lations initiales. À la mort de Tawba, les fondations bénéficiaient d'une administration étatique indépendante placée sous le contrôle du *qâḏî*. Cette mesure prise d'abord en Egypte fut ensuite reproduite dans l'ensemble des provinces islamiques. Les fondations restèrent donc sous le contrôle de l'administration judiciaire qui veillait à la distribution des fonds et à la bonne application des stipulations. Si un gestionnaire avait été désigné dans les stipulations, il pouvait être guidé et conseillé par le *qâḏî*.[1]

Ce mode de fonctionnement se poursuivit jusqu'au milieu du quatrième siècle de l'hégire. L'administration des fondations fut alors confiée à un inspecteur indépendant chargé d'en organiser la gestion. Ceci donna lieu à la création d'une administration indépendante dont le dirigeant acquit rapidement un rôle considérable dans l'État. En Egypte, il devint plus important que le juge suprême, à tel point que lors des fêtes religieuses ou occasions diverses, le juge suprême envoyait son serviteur attendre à la porte du sultan que l'administrateur général des fondations soit venu congratuler le sultan et soit reparti : alors, le serviteur allait prévenir le juge suprême qui venait à son tour congratuler le sultan. An-Nâbulsî[2], l'auteur de *Lam` al-qawânîn al-mâḏiyya fî dawâwîn ad-diyâr al-misṟiyya*, explique que cela avait pour but d'éviter que les deux dignitaires ne se trouvent ensemble à la cour du sultan et que l'administrateur des fondations ne doive s'asseoir à la gauche du sultan, car son prestige et son influence étaient trop considérables pour cela. Al-Maqrîzî note que cette fonction était la plus prestigieuse et que seuls les musulmans les plus érudits et les plus honorables pouvaient l'occuper.[3]

---

[1] Voir al-Kindî, *al-Wulât wal-quḏât*, p. 390, et Muẖammad Abû Zahra, *Muẖâḏarât fil-waqf*, p. 12.

[2] `Uthmân ibn Ibrâhîm an-Nâbulsî, dit Fakhr ad-Dîn, dignitaire de l'État ayyoubide, nommé par le sultan Najm ad-Dîn Ayyûb à la direction des administrations égyptiennes en 632H/1234. Il rédigea à sa demande l'ouvrage juridique *Lam` al-qawânîn al-mâḏiyya fî dawâwîn ad-diyâr al-misṟiyya*, et mourut vers l'an 685H/1286. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 4/202.

[3] Al-Maqrîzî, *al-Mawâ`iẕ*, 2/295 ; al-Qalqashandî, *Ṣubẖ al-a`shâ* 3/567 ; an-Nâbulsî, *Lam` al-qawânîn al-mâḏiyya fî dawâwîn ad-diyâr al-misṟiyya*, p. 28; as-Sâmarâ'î, *al-Mu'assasât al-idâriyya fî ad-dawla al-`abbâsiyya*, pp. 298-307.

À l'époque du califat ottoman, un nouveau système d'organisation des fondations pieuses apparut, définissant les types de biens réservés : terres, propriétés bâties, biens en usufruit… Un grand nombre de ces catégories sont toujours en vigueur aujourd'hui dans de nombreux pays arabes. C'est également l'État ottoman qui a institué, dans le domaine des fondations pieuses, ce qu'on appelle le système de l'orientation, organisant l'attribution des postes dans les fondations de bienfaisance. Les candidats devaient passer des examens permettant de vérifier leur aptitude à assumer ces fonctions ; le système des examens s'appliquait également aux candidats à des fonctions religieuses, comme diriger la prière, faire les sermons, enseigner ou faire l'appel à la prière. Les institutions et les lois relatives aux fondations pieuses se sont perpétuées depuis le califat ottoman jusqu'à nos jours, avec des ministères chargés des fondations.[1]

Les fondations pieuses se sont intéressées aux principaux aspects de la civilisation : la construction de mosquées, de bibliothèques, d'hôpitaux, de fontaines, de puits, de bains publics, d'écoles. Elles répondaient ainsi à tous les besoins de la société musulmane dans les domaines les plus divers.

Dans le domaine religieux, les fondations ont joué un rôle indéniable : des milliers de mosquées édifiées aux quatre coins du monde musulman résultent de dotations pieuses à travers lesquelles les dotateurs ont recherché le bien et la récompense divine.

Dans le domaine de la connaissance, des centaines d'écoles ont été fondées de la même manière, pour faire progresser le savoir et élever le statut scientifique de la communauté musulmane. Le sultan Salâh ad-Dîn al-Ayyûbî (Saladin) fut le plus célèbre des nombreux sultans qui ont contribué à faire vivre la tradition des fondations consacrées au savoir. L'une de ses principales œuvres en Egypte fut de « faire construire au Caire une école à côté du tombeau érigé pour l'imam al-Husayn ibn `Alî, à laquelle il alloua une dotation importante. Il fonda la *Khanqat*[2] *Sa`îd as-Su`adâ'* (couvent du

[1] Muhammad Abû Zahra, *Muhâdarât fîl-waqf* ; `Ikrima Sabrî, *al-Waqf al-islâmî*, pp. 21-22.
[2] Sorte de couvent-hospice où habitaient des hommes pieux et des soufis.

bienheureux) dans la maison du grand serviteur des Egyptiens et lui alloua des biens considérables. Il fit de la maison de `Abbâs ibn as-Salâr une école hanafite qu'il dota aussi généreusement. Il dota aussi généreusement l'école connue sous le nom de Zayn an-Najjâr qui se trouve en Egypte et est consacrée aux shaféites. Il fonda également en Egypte une école malékite. »[1]

Sur le plan social, il y avait des fondations pour des fontaines publiques, des hospices et des couvents, tandis que d'autres pour les pauvres et les miséreux assuraient une protection sociale importante à l'âge d'or de la civilisation musulmane. L'émir Nûr ad-Dîn Muhammad créa une fondation pour les malades, les faibles et les orphelins à Alep. Il en était de même dans les autres contrées du monde musulman : à La Mecque, un vaste verger à proximité de la grande mosquée fut consacré « aux pauvres, aux miséreux, aux voyageurs et aux pèlerins, et réservé à cet usage par le cheikh `Azîz ad-Dawla Rayhân an-Nadî ash-Shihâbî, serviteur du lieu saint, en l'an six cent quatre-vingt-dix-sept. »[2]

L'intérêt des souverains, des sultans, des riches et des bienfaiteurs pour la création de fondations pieuses au service d'objectifs sociaux apparaît encore dans ce récit où l'on apprend que le sultan mamelouk az-Zâhir Barqûq[3] consacra une maison à une fondation pour que « les orphelins apprennent le Saint Coran à Qala`at al-Jabal », la citadelle d'où il gouvernait l'Egypte, les provinces syriennes et l'ensemble des territoires soumis à son autorité.

Le grand voyageur Ibn Batûta décrit sa stupéfaction et son admiration devant les fondations pieuses de Damas : « Les fondations de Damas sont innombrables et variées. Il y en a tellement que les unes sont consacrées aux gens qui n'ont pas les moyens d'accomplir le pèlerinage, et leur fournissent le nécessaire ; d'autres à fournir un trousseau aux jeunes filles à marier dont la famille n'a pas les moyens de le faire ; d'autres fondations sont

---

[1] Al-Yâfi`î, *Mir'ât al-jinân wa-`ibrat al-yaqzân fî ma`rifat hawâdith az-zamân*, 3/351.

[2] Ibn ad-Diyâ', *Târîkh Makkat al-mukarrama wal-haram ash-sharîf*, p. 247.

[3] Abû Sa`îd az-Zâhir Barqûq ibn Anas al-`Uthmânî (738-801H/1338-1398), premier sultan circassien d'Egypte, connu pour son courage, qui abolit certaines taxes et jouissait d'un grand prestige. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 2/48.

destinées au rachat des captifs, ainsi qu'aux voyageurs qui reçoivent de quoi se nourrir, se vêtir et poursuivre leur route jusque chez eux ; d'autres encore sont destinées à l'amélioration des routes : toutes les rues de Damas sont équipées de trottoirs de chaque côté, où les piétons passent tandis que les cavaliers passent au milieu. Il y a encore d'autres fondations pour les autres actions de bienfaisance. »[1]

L'une des fondations les plus remarquables décrites par Ibn Baṯûṯa est « la fondation des récipients ». Il relate à ce sujet une expérience personnelle : « Un jour, comme je passais dans une rue de Damas, je vis un jeune esclave qui avait fait tomber un plat de porcelaine, qui s'était cassé. Les gens s'étaient rassemblés autour de lui et un homme lui dit : 'Ramasse les morceaux et apporte-les à l'administrateur de la fondation des récipients.' Il ramassa les morceaux et l'homme l'emmena à l'administrateur : il les lui montra et reçut de quoi acheter un plat semblable. C'est là une excellente œuvre : en effet, le maître du jeune serviteur l'aurait sûrement frappé ou réprimandé pour avoir cassé le plat ; il lui aurait ainsi brisé le cœur et cela aurait affecté son caractère. Une telle fondation favorise donc les bons sentiments : que Dieu récompense celui qui a eu l'idée d'une bonne action comme celle-ci. »[2]

On trouvait souvent dans les différentes parties du monde musulman des fondations destinées à prêter des vêtements de fête pour les mariages et les occasions festives : les pauvres et les gens ordinaires pouvaient s'y procurer les parures dont ils avaient besoin pour leurs fêtes et les rendre lorsqu'ils en avaient fini avec. Ainsi, des mariés pauvres pouvaient revêtir le jour de leur mariage les beaux vêtements qui convenaient à l'occasion, ce qui contribuait à l'attirance mutuelle.[3]

Il y avait en Tunisie une fondation pour la circoncision des enfants des pauvres, qui pratiquait la circoncision et donnait aux familles des vêtements et de l'argent. Une autre fondation distribuait gratuitement des pâtisseries durant le mois de Ramadan. À une certaine

---

[1] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk li-ma`rifat duwal al-mulûk* 5/448.
[2] *Ibid.*, p. 100.
[3] Shakîb Arslân, *Ḫâḏir al-`âlam al-islâmî*, 3/8.

période, une certaine sorte de poisson se trouvait en abondance sur les côtes de Tunisie : une fondation achetait ce poisson en grande quantité et le distribuait gratuitement aux pauvres. Il y avait même une fondation qui donnait de quoi acheter un nouveau vêtement aux gens dont le vêtement avait été sali par de l'huile de lampe ou toute autre souillure.[1]

Plus étonnant encore, on trouvait à Marrakech, au Maroc, une fondation appelée *Dâr ad-duqqa*[2] qui accueillait les femmes délaissées et maltraitées par leur mari : elles y étaient nourries et logées jusqu'à ce que leur relation avec leur mari s'améliore.[3]

Les fondations jouèrent également un rôle considérable sur le plan de la santé publique depuis le premier siècle de l'hégire. Le calife omeyyade al-Walîd ibn `Abd al-Malik fut le premier à fonder des hôpitaux pour les malades : il fonda le premier *bîmâristân* à Damas.[4] Al-Walîd s'intéressa particulièrement aux lépreux : il les empêcha de mendier en leur allouant un domaine dont les revenus pourvoyaient à leurs besoins, et il fit donner à chaque infirme un serviteur et à chaque aveugle un guide.[5]

L'un des principaux hôpitaux fondés à Bagdad fut le *bîmâristân al-`adudî*, fondé par le sultan bouyide `Adud ad-Dawla en 366H/976. L'hôpital, situé dans la partie ouest de la ville de Bagdad, comprenait vingt-quatre médecins, ce qui est une indication claire de l'importance et du nombre de spécialités de l'établissement. `Adud ad-Dawla alloua de nombreux biens à cet hôpital. Les soins étaient dispensés gratuitement à tous ; en outre les malades bénéficiaient d'une prise en charge qui incluait des vêtements neufs et propres, une nourriture variée et les médica-

---

[1] Shawqî Abû Khalîl, *al-Hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, pp. 336-337.

[2] Le mot *duqqa* désigne les épices broyées au mortier, et l'expression *dâr ad-duqqa*, la maison des épices broyées, signifie la maison où l'on tape sur les doigts de l'époux qui s'est mal comporté avec son épouse pour le faire revenir dans le droit chemin.

[3] Shawqî Abû Khalîl, *al-Hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, pp. 336-337.

[4] Voir az-Zahrânî, *Nizâm al-waqf*, p. 248.

[5] Voir Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, 4/292, et Ibn Duqmâq, *al-Jawhar ath-thamîn*, p. 65.

ments nécessaires. Une fois guéris, les malades recevaient de quoi subvenir aux dépenses du retour chez eux.[1]

Les soins et le confort apportés par les hôpitaux financés par les fondations pieuses étaient tels que certains faisaient même semblant d'être malades afin d'entrer à l'hôpital, où ils seraient bien nourris et où l'on s'occuperait d'eux. Les médecins fermaient parfois les yeux sur ces simulations. Ainsi, l'historien Khalîl ibn Shâhîn az-Zâhirî[2] a raconté qu'en 831H/1427 il visita un hôpital de Damas dont il n'avait jamais vu le pareil à son époque ; il se trouva qu'il y avait là un homme qui faisait semblant d'être malade : au bout de trois jours, le médecin lui écrivit que l'invité ne doit pas prolonger sa présence au-delà de trois jours ![3]

L'administration des postes et des communications

La civilisation islamique s'est intéressée à la poste et aux communications, qui revêtaient une grande importance du fait de l'expansion considérable de l'État musulman. Le besoin se fit alors sentir d'un système administratif garantissant le transport du courrier entre la capitale califale et les différentes villes du territoire islamique, et en particulier des correspondances entre le calife lui-même et ses gouverneurs. Ce système se développa pour donner lieu à une institution de grande envergure, qui possédait un grand poids dans l'État islamique en même temps qu'elle témoignait du haut niveau d'avancement et de progrès de la civilisation musulmane.

Sens et évolution du terme *barîd* (poste)

Différentes opinions ont été exprimées quant à l'origine du mot *barîd* (poste), mais il est bien d'origine arabe. Il inclut différentes

---

[1] Voir Ibn Abî Usaybi`a, *`Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'* 1/67 ; Muhammad Husayn `Alî, *Târîkh al-`arab wal-muslimîn*, p. 196 ; et Qadrî Hâfiz Tuqân, *al-`Ulûm `ind al-`arab wal-muslimîn*, pp. 32-34.

[2] Al-Khalîl ibn Shâhîn az-Zâhirî (813-873H/1410-1468), connu sous le nom d'Ibn Shâhîn, fonctionnaire de l'administration sous les Mamelouks, est l'auteur de *Zubdat kashf al-mamâlîk wa-bayân at-turuq wal-masâlik*. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 2/318.

[3] Voir `Ikrima Sa`îd Sabrî, *at-Tamrîd fî at-târîkh al-islâmî*, pp. 29-30.

significations mais son sens principal est celui de « messager ». Ainsi un proverbe dit-il : « La fièvre est le messager (*barîd*) de la mort », en ce sens qu'elle annonce son arrivée. Le mot apparaît dans ce sens figuré dans la poésie ou encore pour désigner un oiseau, la grue, dont l'envol signale l'arrivée du lion.[1]

Le mot *barîd* signifiait également les courriers (messagers) voyageant sur une monture, comme dans le *hadîth* rapporté par Abû Hurayra selon lequel le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Si vous m'envoyez un courrier (*barîd*), choisissez-le avec un visage et un nom agréables. »*[2] Le Prophète (paix et salut à lui) a dit également : *« Je ne trahis pas la parole donnée et je ne capture pas les messagers »*[3] (*burd*, pluriel de *barîd*). Az-Zamakhsharî précise que le mot *barîd* a comme pluriels *burd* et *burud*.[4] Enfin, la monture du courrier est elle aussi appelée *barîd* (courrier) car elle porte le courrier.

At-Tanûkhî écrit : « L'administration du courrier (*barîd*) est une charge noble et importante. Elle nécessite l'intervention de nombreuses personnes et des moyens matériels importants : il s'agit d'entretenir les routes, d'en assurer la sécurité et de les protéger des bandits et des voleurs, d'éviter les ennemis ainsi que les espions qui peuvent s'infiltrer par la route ou par la mer. Le responsable des postes se voit confier les lettres des gouverneurs des provinces éloignées et doit les acheminer le plus rapidement possible par les chemins les plus courts, en choisissant bien le porteur et sa monture. Les responsables du courrier sont pour les souverains des yeux qui voient, des oreilles qui entendent. Si le souverain néglige cela et ne se fait pas informer de la situation de ses alliés et de ses ennemis, les nouvelles ne lui parviennent pas, sa gestion des af-

---

[1] Voir *Lisân al-`arab*, article *barada*.

[2] At-Tabarânî dans *al-Awsat*, 7/367, et Ibn Hajr al-`Asqalânî, *al-Matâlib al-`âliya* 11/685 (2658). *Hadîth* déclaré bon et authentique par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (259).

[3] Abû Dâwud, Livre du *jihâd* (2758) et Ibn Hibbân (4877).

[4] Az-Zamakhsharî, *al-Fâ'iq fî gharîb al-hadîth wal-athar* 1/405; Ibn Manzûr, *Lisân al-`arab*, article *barada* 3/84.

faires en est affectée et il se retrouve la proie du mal sans même l'avoir vu arriver. »[1]

Les responsables des postes doivent entre autres transmettre les informations à ceux qui les ont nommés à cette fonction. Ils sont des fonctionnaires expérimentés, dont la tâche consiste à informer les hauts fonctionnaires, les commandants et les souverains de la situation générale de la zone qui leur est attribuée. Ils font connaître aux autorités toute action suspecte pouvant être menée contre l'État, ainsi que les actions des hauts fonctionnaires, de crainte qu'ils ne cherchent à s'emparer du pouvoir et à faire sécession.[2]

Aux premiers temps de l'islam, la poste avait donc pour objet de transmettre les ordres des califes aux gouverneurs et autres fonctionnaires, et d'apporter au calife des nouvelles des gouverneurs et des fonctionnaires. Le directeur des postes prit de plus en plus d'importance au point de devenir l'œil même du calife : en même temps qu'il transmettait les ordres du calife aux gouverneurs et fonctionnaires, il les surveillait et transmettait au calife les informations les concernant. Il espionnait également les ennemis pour chercher à connaître leurs intentions. La poste était ainsi, en quelque sorte, l'équivalent des services de renseignements modernes. As-Sâhib `Alâ' ad-Dîn écrit : « Les postes ont été instituées sur tout le territoire, dans le but de préserver les biens et de permettre aux informations de parvenir rapidement. »[3] La poste était donc au service de l'État, et ce n'est que par la suite que les personnes privées ont eu la possibilité d'en profiter également pour faire porter leur courrier.[4]

Les musulmans ont organisé la poste et établi un réseau de routes et de relais avec des équipes de rechange. Ibn Taqtaqâ nous dit : « La poste prépare des chevaux rapides en de nombreux endroits, de sorte que lorsque le porteur d'un courrier urgent arrive à un endroit, son cheval étant fatigué, il monte un autre cheval frais ; il

---

[1] At-Tanûkhî, *al-Faraj ba`d ash-shidda* 1/50.
[2] Voir at-Tartûshî, *Sirâj al-mulûk*, p. 49.
[3] Ibn at-Taqtaqâ, *al-Fakhrî fî al-adâb as-sultâniyya*, p. 106.
[4] Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 139.

continue à changer de cheval de relais en relais et peut ainsi arriver rapidement. »[1]

Évolution de la poste

Le système des postes remonte semble-t-il à l'antiquité et était utilisé par les Perses et les Romains. Les Arabes préislamiques le connaissaient également. Il est clair que la communication par courrier existait à l'époque du Prophète (paix et salut à lui), puisqu'il échangeait des lettres et des ambassades avec les souverains étrangers pour les convier à l'islam. Nous avons vu qu'il avait demandé à ses agents de lui envoyer leur courrier avec des messagers au visage et au nom agréables. Il faisait également en sorte que ces qualités soit réunies chez ceux qu'il envoyait aux souverains de son époque comme Chosroes le souverain de Perse, l'empereur byzantin, le *muqawqis* qui régnait sur l'Egypte ou encore le Négus, roi d'Abyssinie. Il savait en effet que le messager était le porte-parole de ses demandes et de ses idées et devait bien les représenter pour remplir sa mission avec succès.[2]

L'emploi d'un sceau par le Prophète (paix et salut à lui) est une autre marque de cet intérêt pour la correspondance : les souverains étrangers n'acceptaient le courrier que s'il était scellé, car ils voyaient dans l'apposition d'un sceau une marque de déférence envers le destinataire.[3]

Lorsque les premiers musulmans élargirent le champ du *jihâd* dans la voie de Dieu à des régions de plus en plus éloignées et remportèrent victoire après victoire, l'État musulman connut une expansion considérable en particulier à l'époque des Califes Bien Guidés. Il devint alors nécessaire d'améliorer le service de transmis-

---

[1] Ibn aṯ-Ṯaqṯaqâ, *al-Fakhrî fî al-adâb as-sulṭâniyya*, p. 106.
[2] Ibrâhîm `Alî al-Qalâ, *Nuẕum al-ḫaẕâra al-islâmiyya*, p. 104.
[3] Anas ibn Mâlik a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) voulut écrire une lettre, et on lui dit : « Ils ne lisent les lettres que si elles sont cachetées. » Il se mit alors à utiliser une bague d'argent où il fit graver « Muḫammad messager de Dieu ». – « Il me semble encore en voir l'éclat dans sa main », dit Anas. Al-Bukhârî, Livre du savoir, chapitre : « La mention de la transmission par écrit, et le fait pour ceux qui possèdent un savoir de le communiquer en écrivant à d'autres pays » (65) ; Muslim, Livre des vêtements et de la parure, chapitre : « Il est interdit aux hommes de porter des bagues en or » (2092).

sion du courrier entre les provinces éloignées de l'État et le centre du gouvernement. À l'époque des conquêtes, l'armée avait pour mission de transporter le courrier, en plus de ses devoirs militaires. Le calife `Umar (que Dieu l'agrée) avait organisé l'envoi de nouvelles à travers un messager des armées musulmanes engagées dans les combats[1] et restait en contact permanent avec ses armées. Il insistait pour être tenu informé de leurs progrès et de tout ce qu'elles voyaient sur leur passage, comme s'il les accompagnait lui-même, partageant ainsi leurs difficultés et leurs victoires et leur prodiguant ses conseils en cas de besoin.

À l'époque du califat omeyyade, Mu`awiya ibn Abî Sufyân définit les responsabilités de la poste et établit des règles ; en particulier, il confia officiellement à la poste la supervision de toutes les affaires de l'État. Mu`âwiya fut ainsi le premier à donner une forme organisée au système postal de l'État islamique. Il instaura un « bureau du sceau » pour gérer les correspondances et fit venir des fonctionnaires byzantins et perses pour leur confier ces tâches.[2]

Après lui, `Abd al-Malik ibn Marwân apporta de nombreuses améliorations au système, faisant de la poste un important instrument de gestion des affaires de l'État. Il fit faire un levé des territoires et définit des zones administratives. Quatre routes reliaient Damas à Jérusalem. L'intérêt de `Abd al-Malik ibn Marwân pour la poste était tel qu'il avait ordonné à son chambellan de toujours ouvrir sa porte au directeur des postes, de jour comme de nuit. On relate qu'il dit à Ibn ad-Dughaydigha : « Je te confie la charge de ceux qui se présentent à ma porte, sauf quatre personnes : le muezzin, car il appelle à Dieu et rien ne doit s'interposer entre nous ; celui qui vient la nuit, car il vient avertir d'un mal : si ses nouvelles étaient bonnes il dormirait ; le responsable du courrier : ne l'empêche pas d'entrer, quelle que soit l'heure du jour ou de la nuit, car une heure de retard dans les nouvelles qu'il apporte peut

---

[1] Fârûq Majdalâwî, *al-Idâra al-islâmiyya fî `ahd `Umar ibn al-Khaṯṯâb*, pp. 228-229.

[2] Voir al-Qalqashandî, *S̲ubh̲ al-a`shâ*, 14/413 ; Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuẕum al-islâmiyya*, pp. 104-105.

causer un an d'adversité pour le peuple ; et lorsqu'on sert à manger, ouvre la porte et n'empêche pas les gens d'entrer. »[1]

Sous al-Walîd ibn `Abd al-Malik, le réseau des postes s'élargit encore pour accompagner le développement de la civilisation et de l'économie. De nombreux chevaux et chameaux furent mis à la disposition des postes et un grand nombre de relais furent établis dans toutes les provinces de l'État. Le réseau des postes avait pris une telle ampleur à cette époque qu'il put acheminer des quantités énormes de mosaïque dorée de Constantinople à Damas, pour couvrir les murs de la grande mosquée mais aussi ceux des mosquées de La Mecque, Médine et Jérusalem.[2]

`Umar ibn `Abd al-`Azîz attacha à son tour une grande importance à l'organisation des services postaux. Il établit des relais avec des auberges, des abreuvoirs et des réserves de fourrage pour les bêtes sur toutes les routes empruntées par le courrier. `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde) était tellement scrupuleux qu'il n'utilisait le service des postes que pour les besoins de la communauté, car c'était un service de l'État. Il demanda un jour à l'un de ses agents de lui acheter du miel sans recourir aux équipements de l'État ; toutefois l'agent fit apporter le miel sur les montures de la poste. Lorsqu'il arriva, `Umar lui demanda : « Comment l'as-tu transporté ? » Il répondit : « Sur les montures de la poste. » `Umar fit alors vendre le miel et versa le produit de la vente au Trésor public, disant à l'homme : « Nous n'avons plus droit à ton miel. »[3]

À l'époque abbasside, les sources historiques indiquent que les califes s'intéressèrent eux aussi de près au système postal, sur lequel ils s'appuyèrent largement pour gérer les affaires de l'État. Abû Ja`far al-Mansûr disait : « Je n'ai besoin d'avoir à ma porte que quatre hommes, pas plus. » On lui demanda : « Commandeur des Croyants, qui sont-ils ? » Il répondit : « Les piliers du pouvoir, sans lesquels le royaume ne pourrait fonctionner, tout comme le

---

[1] Voir al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 14/413.
[2] *Ibid.*
[3] Ibn al-Jawzî, *Sîra wa manâqib `Umar*, p. 210 ; Abû Yûsuf Ya`qûb ibn Sufyân al-Fasawî, *al-Ma`rifa wat-târîkh*, 1/337.

trône est supporté par quatre pieds, et s'il en manque un il est affaibli : ce sont un juge qui place Dieu au-dessus des reproches des gens, un chef de la police qui défend le faible contre le puissant, un collecteur d'impôts équitable qui ne commet pas d'injustice envers le peuple car je n'en ai nul besoin, et le quatrième… » – là, il se mordit l'index à trois reprises en faisant : ah, ah ; les gens demandèrent : « Qui est-il, Commandeur des Croyants ? » Il répondit : « Un directeur des postes qui m'informe avec exactitude des actions des trois premiers. »[1]

Von Kramer écrit : « L'administration de chacune des grandes provinces avait son fonctionnaire responsable du courrier qui devait informer en détail le calife de toutes les affaires de la province et même superviser les actions du gouverneur. Il était, autrement dit, un délégué de confiance du gouvernement central. » Les califes considéraient les fonctionnaires des postes comme des assistants qui devaient les aider à superviser les affaires de l'État : à travers eux, ils contrôlaient les activités de leurs gouverneurs et de tous les autres fonctionnaires de l'État.

Hârûn ar-Rashid dota son État d'un réseau serré de voies de communication postales afin d'accélérer la réception des informations et la transmission des ordres aux gouverneurs. Les routes étaient divisées en étapes avec des relais où se trouvaient des courriers et des chevaux en grand nombre, ainsi que toutes les provisions nécessaires, le fourrage des chevaux et l'eau.[2]

Ibn Kathîr relate dans sa chronique de l'an 166H/782 que le calife al-Mahdî fit établir un service postal entre La Mecque, Médine et le Yémen, ce que nul n'avait encore fait auparavant.[3]

La poste connut également un important développement sous les Mamelouks, en particulier à l'époque du sultan Baybars. Celui-ci établit un système reliant entre elles toutes les provinces de l'État à travers un réseau de lignes postales terrestres et aériennes (avec des pigeons voyageurs). Le centre de ce réseau se trouvait à

---

[1] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk*, 6/313.
[2] Ibrâhîm `Alî al-Qalâ, *Nuzum al-hadâra al-islâmiyya*, pp. 105-106.
[3] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 10/158.

Qala`at al-Jabal (à l'est du Caire), la citadelle édifiée par Saladin en 572H/1176. De ce centre partaient quatre lignes terrestres :

- la première se dirigeait vers Qaws, de là vers Assouan, et ensuite vers la Nubie ;
- la seconde allait vers `Aydhâb en passant par Qaws et se poursuivait vers les localités au-delà ;
- la troisième allait à Alexandrie ;
- la quatrième partait vers Damiette puis Gaza.[1]

À cette époque, le courrier parvenait en Egypte deux fois par semaine, et était placé sous la supervision du Secrétaire officiel de l'État.[2]

Types de courrier et portée de l'administration des postes dans la civilisation musulmane

Il existait dans la civilisation musulmane divers types de courrier. Tous illustrent le degré important d'avancement et d'organisation qu'avait atteint cette civilisation, comme le montre le récapitulatif ci-dessous :

- Le courrier terrestre : Il était transporté par des hommes qu'on appelait courriers ou coursiers, et qui avaient l'habitude de voyager à vive allure et de supporter les fatigues du voyage. Des animaux étaient utilisés pour le transport des lettres, en particulier des mules. Des relais postaux étaient disséminés tout au long des routes des différentes provinces, et l'on y prenait soin des bêtes : elles s'y reposaient, étaient nourries, et en cas de besoin elles étaient remplacées par d'autres afin que le porteur du courrier puisse continuer sa route sans perdre de temps. Ces relais avaient à disposition des mules, des chevaux et des chameaux, ainsi que du personnel pour s'en occuper.[3] Les meilleurs chevaux étaient employés à cet usage, ainsi que

---

[1] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 14/419 ; Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 145.

[2] Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 145.

[3] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 14/377 ; Jawâd `Alî, *al-Mufassal fî târîkh al-`arab qabla l-islâm*, 9/320-321.

des chameaux de course qui étaient plus rapides que les chevaux et supportaient mieux les longs voyages.[1]

Comme ces lignes couvraient de longues distances et comme il était difficile aux mules de traverser les déserts de sable étendus où l'eau était rare, on prenait soin de les faire passer par des régions peu sablonneuses où l'eau était abondante, où il y avait des puits et où le passage était sûr.

– Le courrier maritime : Le courrier était également transporté par mer. Al-Hasan ibn `Abdallâh nous dit que les villes côtières étaient desservies par de petites embarcations rapides.[2] Al-Hajjâj ibn Yûsuf ath-Thaqafî fut le premier à utiliser des bateaux peints à fond goudronné et à planches clouées.[3]

– Le courrier aérien : Les pigeons voyageurs, appelés *al-hadî*, transportaient des missives attachées sur eux.[4] Les musulmans ne se sont pas contentés du transport du courrier terrestre et maritime, qui était pourtant organisé très efficacement : ils ont également développé à grande échelle le transport rapide du courrier urgent par les pigeons voyageurs. Ces pigeons, très prisés, se vendaient à un prix élevé. De ce fait, les gens rivalisaient pour en posséder, en particulier dans la ville de Bassora : leur commerce était florissant et ils pouvaient atteindre un prix de sept cents dinars. Leur utilisation se répandit à l'époque du sultan Nûr ad-Dîn Zankî et à celle des Oubaydites (Fatimides). Ces pigeons pouvaient relier Le Caire à Bassora, et Bassora à Damas. Des pigeonniers étaient élevés pour les accueillir en cours de route : un pigeon se déplaçait de pigeonnier en pigeonnier jusqu'à ce qu'il arrive à son lieu de destination. Des pigeons de Damas étaient gardés dans les pigeonniers du Caire et des pigeons du Caire dans ceux de Damas. Lorsqu'on envoyait une lettre, on en faisait une copie et on l'envoyait avec deux pigeons différents à deux heures d'intervalle, afin que la

[1] Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, p. 106.
[2] Al-Hasan ibn `Abdallâh, *Athâr al-uwal fî tartîb ad-duwal*, p. 89, cité par Muhammad Dayfallâh, *al-Hadâra al-islâmiyya*, p. 198.
[3] Al-Jâhiz, *al-Bayân wat-tabyîn*, p. 364.
[4] Muhammad Dayfallâh, *al-Hadâra al-islâmiyya*, p. 198.

lettre arrive même si un pigeon se perdait ou était tué. Les pigeons étaient bien nourris avant d'être envoyés, et on ne les envoyait pas par mauvais temps.

La concision était bien sûr la caractéristique essentielle du courrier transporté par les pigeons voyageurs. Ce mode de transmission était semble-t-il surtout utilisé en temps de guerre. Les lettres étaient écrites sur des supports très fins, en termes brefs basés sur un code, et en petits caractères ; elles étaient attachées sous les ailes des pigeons pour les protéger de la pluie.[1] Ainsi, la transmission du courrier par les pigeons voyageurs était aussi bien organisée que la transmission par voie terrestre ou maritime.

– L'envoi d'informations par signaux : Outre les moyens de transport du courrier évoqués ci-dessus, des sémaphores étaient également employés pour transmettre des informations par signaux. Al-Qalqashandî écrit : « Ce sont des lieux élevés d'où l'on fait des signaux avec des feux la nuit et de la fumée le jour ; c'est parfois le sommet des montagnes, parfois des édifices élevés. On en trouve de part en part, des provinces les plus éloignées à la citadelle du sultan à Qala`at al-Jabal. Ainsi, lorsqu'un événement survient le matin aux abords de l'Euphrate il en est informé le soir, et s'il survient le soir la nouvelle lui parvient le matin. Les feux ou les fumées sont des signaux permettant de transmettre les informations relatives à l'observation de l'ennemi, son nombre, et ainsi de suite. »[2]

On trouvait ainsi des sémaphores le long des côtes : ils jouaient un rôle de surveillance et informaient des dangers en cas d'arrivée de l'ennemi par mer à travers des signaux lumineux convenus. Lorsqu'on voyait arriver au loin l'ennemi par la mer, on allumait un feu au sommet de la tour de guet, si c'était la nuit, et si c'était le jour on émettait des signaux de fumée. On relate que les signaux lumineux pouvaient être transmis de Tanger à Alexandrie en une seule nuit : les postes de guet se transmettaient des signaux lumineux en passant par les mina-

---

[1] Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, pp. 107-108.
[2] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 14/445.

rets des mosquées des forteresses côtières, comme les ribats de Monastir et Sousse en Tunisie.[1]

Al-Qalqashandî conclut les pages qu'il consacre aux sémaphores en disant : « Le premier qui a instauré cela dans ce royaume a fait preuve d'une sagesse sans égale en terme de gouvernement ; en effet, les informations peuvent ainsi être transmises avec une vitesse extrême. Le courrier postal apporte les nouvelles plus rapidement que les individus, les pigeons voyageurs plus rapidement que le courrier postal, et les sémaphores plus rapidement que les pigeons voyageurs : un jour et une nuit suffisent à apporter les nouvelles de l'Euphrate jusqu'en Egypte. »[2]

On voit combien l'organisation des postes et des communications était développée et précise sous la civilisation musulmane, dans les limites des possibilités et des conditions de l'époque. Ce système permettait au souverain de rester en relation avec les différentes provinces de son État et d'être informé de ce qui s'y passait. Des communications aussi efficaces n'existèrent dans les pays européens que de nombreux siècles plus tard.

Le Trésor public

Le Trésor public (*bayt al-mâl*) est l'une des institutions les plus indépendantes de la civilisation musulmane et l'une de celles dont l'objectif est le plus noble. Cet objectif est défini dans le Coran : ***« afin que cela ne circule pas seulement parmi les riches d'entre vous »***.[3] La civilisation musulmane s'efforce donc de faire circuler l'argent entre toutes les catégories de la société sans que cela ne soit limité aux riches : si l'argent restait toujours entre les mêmes mains, cela entraverait le bon fonctionnement de la société et confèrerait des privilèges injustifiés à une seule catégorie de personnes.

---

[1] Sa`d Zaghlûl et al., *Dirâsât fî târîkh al-hadâra al-islâmiyya*, pp. 480-481 ; Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, p. 108.
[2] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 14/447.
[3] Sourate 59, *al-Hashr*, verset 7.

Le Trésor public est l'institution qui supervise les entrées et sorties d'argent et les diverses dépenses. Le calife ou le gouverneur veille à ce que l'argent soit employé à bon escient au service de la nation, en temps de paix comme en temps de guerre.[1]

Les principales ressources du Trésor public sont la *zakât*, l'impôt foncier (*kharâj*), le tribut (*jizya*), les butins et prises de guerre et les dotations (*waqf*). Tous ces types de revenus, à l'exception des dotations, proviennent d'une forme ou d'une autre de taxation de l'argent, des terres ou des personnes.[2]

Les compétences du Trésor public s'étendent à la gestion de tout bien dû aux musulmans mais n'appartenant individuellement à aucun d'entre eux. Toute somme devant être dépensée au service des musulmans entre sous la juridiction du Trésor public.[3] De ce fait, le Trésor public est l'une des principales institutions de la civilisation musulmane : c'est la seule institution habilitée à gérer les dépenses au service des divers intérêts des musulmans. Il réunit les compétences attribuées à notre époque au ministère des finances et à la banque centrale.

Les dépenses du Trésor public concernent donc les domaines suivants :

– Les salaires des gouverneurs, juges, fonctionnaires et agents du service public, y compris le Commandeur des Croyants (le calife) lui-même.
– Les soldes des armées.
– L'équipement des armées, l'armement, les provisions, les montures et tout ce qui s'ensuit.
– Les travaux publics tels que les ponts, les barrages, les routes, les édifices publics, les caravansérails et les mosquées.
– Les dépenses liées aux institutions à but social comme les hôpitaux, les prisons et autres équipements de l'État.

---

[1] Munîr H̲asan `Abd al-Qâdir, *Mu'assasat bayt al-mâl fî s̲adr al-islâm*, p. 47.
[2] Shawqî Abû Khalîl, *al-H̲ad̲âra al-`arabiyya al-islâmiyya*, p. 331.
[3] Al-Mâwardî, *al-Ah̲kâm as-sult̲âniyya*, p. 278.

– Le paiement de subsides aux pauvres, aux orphelins et aux veuves, et à tous ceux qui sont à la charge de l'État.

Ce qui précède est une illustration du système économique précis mis en place par la civilisation islamique, très tôt dans son évolution et bien en avance par rapport à d'autres civilisations. Elle fut l'une des premières à organiser les ressources et les dépenses de l'État. Au-delà de toutes ces ressources et dépenses régulières, il arrivait que l'État se trouve confronté de manière imprévue à une catastrophe ou une famine, une pénurie ou une épidémie meurtrière. On faisait alors appel aux contributions volontaires des musulmans les plus riches, qui faisaient des dons pour venir en aide à la population. C'est ce que fit `Uthmân ibn `Affân (que Dieu l'agrée) lors de la famine sous le califat d'Abû Bakr as-Siddîq (que Dieu l'agrée), lorsqu'il offrit des sommes énormes pour aider les musulmans. `Abd ar-Rahmân ibn `Awf (que Dieu l'agrée) en fit de même sous le califat de `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée), et l'histoire musulmane abonde en exemples similaires. Ainsi, les fonds arrivaient toujours dans les caisses de l'État sans qu'il soit nécessaire de recourir à la contrainte, l'expropriation ou la force.[1]

Les musulmans ont instauré le Trésor public dès l'époque du Prophète (paix et salut à lui). Le Prophète (paix et salut à lui) nommait des commandants et des agents dans les différentes régions : ils avaient pour mission de collecter les aumônes, les tributs, le quint sur les troupeaux et l'impôt foncier. Le Prophète (paix et salut à lui) envoyait parfois des agents aux compétences uniquement financières, qui étaient chargés de collecter les sommes dues à l'État (impôt foncier, tribut, dîmes et aumônes) et de les envoyer au Trésor public. Ainsi, par exemple, il envoya Mu`âdh ibn Jabal au Yémen pour réunir les aumônes collectées par ses agents et il envoya Abû `Ubayda ibn al-Jarrâh à al-Bahrayn pour percevoir le tribut.[2]

La fondation du Trésor public dès l'époque du Prophète (paix et salut à lui) est une indication du caractère élaboré du système financier islamique dès les premiers temps. Il était donc normal que

---

[1] Voir `Alî Nâyif ash-Shahûd, *al-Hadâra al-islâmiyya bayna asâlat al-mâdî wa-âmâl al-mustaqbil*, p. 257.
[2] Abû `Ubayd, *al-Amwâl*, p. 41.

cette institution se développe et évolue au fil des différentes époques.

Sous les Califes Bien Guidés, avec l'expansion de l'État islamique suite aux conquêtes, et en particulier sous les califats de `Umar ibn al-Khaṯṯâb et `Uthmân ibn `Affân après l'islamisation de la Syrie, de l'Irak, de l'Egypte, de l'ensemble de la péninsule arabique, du Jabal, de l'Arménie, de Ray, de l'Azerbaïdjan et d'Ispahan à l'époque de `Umar ibn al-Khaṯṯâb (que Dieu l'agrée), puis de Karamân, du Sijistan, de Nichapour, de la Perse, du Tabaristan, de Hirra, du reste du Khorasan et de l'Ifriqiyya (Tunisie) à celle de `Uthmân ibn `Affân (que Dieu l'agrée), des richesses importantes sous diverses formes affluèrent naturellement vers le centre du gouvernement de l'État islamique à Médine.[1]

L'abondance de ces richesses fit pleurer `Umar ibn al-Khaṯṯâb, lorsqu'il vit arriver à Médine des butins de guerre comportant des trésors d'or, d'argent et de pierres précieuses, des millions de dirhams et de dinars, des esclaves, des étoffes et autres richesses. `Umar décida sur-le-champ de mettre sur pied l'administration des soldes, organisant l'attribution de subsides aux sujets de l'État et aux soldats, comme nous l'avons vu ci-dessus.[2]

Le calife `Umar avait pour politique de ne pas garder d'argent en réserve dans le Trésor public mais de le distribuer à ceux qui en avaient besoin, au fur et à mesure. Ibn al-Jawzî écrit que `Umar « ordonnait de balayer le bâtiment du Trésor public une fois par an »,[3] c'est-à-dire que tout devait être vidé et distribué à ceux qui en avaient besoin. C'est là une des nobles pratiques instaurées par la civilisation islamique : très tôt, l'institution du califat a veillé à ce que toute la population puisse bénéficier de la richesse de l'État, chacun recevant sa part sans retard à la date fixée. C'est là une forme de solidarité sociale et de complémentarité entre le dirigeant et ses administrés.

Lorsqu'il était calife, `Alî ibn Abî Ṯâlib avait l'habitude de distribuer les biens du Trésor public tous les vendredis « jusqu'à ce

---

[1] Voir al-Qalqashandî, *Subẖ al-a`shâ*, 3/285.
[2] Aṯ-Ṯabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk*, 2/519.
[3] Ibn al-Jawzî, *Manâqib amîr al-mu'minîn `Umar ibn al-Khaṯṯâb*, p. 79.

qu'il n'en reste rien »[1], tant il craignait la tentation de l'argent pour les dirigeants comme pour la population. Entrant un jour dans le bâtiment du Trésor public et y trouvant de l'or et de l'argent, il dit : « O toi le jaune, sois plus jaune encore, ô toi le blanc, sois plus blanc encore, et allez en tenter un autre, car je n'ai nul besoin de vous. »[2]

On notera encore que les califes veillaient à séparer l'administration politique et l'administration financière pour éviter toute confusion, prévenir les problèmes et séparer les pouvoirs. Ainsi, `Umar ibn al-Khaṯṯâb (que Dieu l'agrée) nomma `Ammâr ibn Yâsir (que Dieu l'agrée) commandant de Kûfâ et envoya avec lui `Abdallâh ibn Mas`ûd pour gérer le Trésor public, faisant de lui « son instructeur et son assistant ».[3]

Les caisses du Trésor public se remplirent à l'époque du califat omeyyade. Ibn `Abd al-Hakam (mort en 257H) nous apprend que lorsque le gouverneur d'Egypte Maslama ibn Makhlad envoya les fonds collectés au Trésor public à l'époque de Mu`âwiya ibn Abî Sufyân, « après le paiement du salaire des fonctionnaires, des subsides de leurs dépendants et de leurs réserves, le paiement des agents et des secrétaires ainsi que des porteurs qui apportaient le blé au Hedjaz, il restait soixante mille dinars. »[4] Cette somme énorme, provenant d'une seule province de l'État islamique, l'Egypte, laisse supposer l'importance des revenus du Trésor public sur l'ensemble des provinces de l'État. De toute évidence, cet afflux de richesses confirme l'importance du Trésor public sous le califat omeyyade et de ce fait, la grandeur de ce califat.

Les propos d'Ibn `Abd al-Ḫakam confirment en outre l'existence d'une administration centrale du Trésor public dans la capitale califale, Damas à l'époque, et d'une branche de cette administration dans chaque province. Dans chaque province, les sommes versées à l'État étaient utilisées pour pourvoir aux besoins de la

[1] Abû al-`Abbâs an-Nâṣirî, *al-Istiqṣâ*, 1/112.
[2] Ibn al-Wardî, *Târîkh Ibn al-Wardî*, 1/157.
[3] Ibn Sa`d, *aṯ-Ṯabaqât al-kubrâ*, 3/255.
[4] Ibn `Abd al-Ḫakam, *Futûḫ Miṣr wa-akhbâruhâ*, p. 117.

province et de ses habitants, après quoi ce qui restait était envoyé à l'administration centrale dans la capitale califale.

Les musulmans des différentes provinces avaient le droit de s'opposer à l'envoi des fonds au siège du califat s'ils n'étaient pas convaincus que tous les musulmans avaient reçu leur dû. Ce fut ce qui se passa en Egypte sous Mu`âwiya (que Dieu l'agrée) : les chameaux chargés de richesses s'étaient mis en route pour Damas quand ils furent arrêtés par un habitant de l'Egypte, Barah ibn Haskal al-Muhrî, qui dit : « Qu'est-ce que c'est ? Pourquoi nos biens sortent-ils de notre pays ? Remportez-les. – L'on rapporta les biens et il se tint à la porte de la mosquée pour demander aux gens s'ils avaient tous reçu leur part, celle de leurs familles et leurs réserves. Ils répondirent que oui... »[1] Barah laissa alors partir la caravane pour Damas, après s'être assuré que les soldats et le peuple avaient reçu tout ce qui leur revenait. Cet incident démontre de manière éclatante le degré de liberté dont jouissait tout un chacun sous le califat islamique.

Un autre incident semblable est relaté à l'époque du calife al-Walîd ibn `Abd al-Malik (mort en 96H/714) : les gens l'ayant accusé de dépenser l'argent à mauvais escient, il rassembla tout le monde à la mosquée, monta en chaire et dit : « 'J'ai appris que vous disiez qu'al-Walîd dépense les biens du Trésor public à mauvais escient.' – Puis il dit : '`Amr ibn Muhâjir, lève-toi et va chercher les biens du Trésor public.' Les biens furent apportés à la mosquée sur des mules. Alors, al-Walîd fit étendre des nattes sur le sol et déverser en un immense tas l'or pur et l'argent du Trésor public. On apporta ensuite une balance et on pesa le trésor : on trouva qu'il y avait assez pour pourvoir aux besoins des gens durant trois années – seize, selon une autre version – même s'ils n'avaient pas d'autres revenus. Al-Walîd leur dit alors : 'Par Dieu, je n'ai pas dépensé un dirham du Trésor public pour la construction de cette mosquée, tout provient de mes fonds personnels.' Les gens se réjouirent, proclamèrent la grandeur de Dieu et Le louè-

[1] Ibn `Abd al-Hakam, *Futûh Misr wa-akhbâruhâ*, p. 345.

rent. Ils firent des invocations pour le calife puis rentrèrent chez eux reconnaissants. »[1]

Les musulmans, le calife comme ses sujets, pouvaient emprunter de l'argent au Trésor public. Ainsi, `Uthmân ibn `Affân (que Dieu l'agrée) emprunta cent mille dirhams au Trésor public et fit écrire la dette par `Abdallâh ibn al-Arqam, en faisant témoigner `Alî ibn Abî Tâlib, Talha, az-Zubayr, Sa`d ibn Abî Waqqâs et `Abdallâh ibn `Umar. Le délai prévu écoulé, `Uthmân rendit l'argent.[2]

À l'époque de `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde), l'État s'efforça de réorganiser et de réformer le Trésor public en fonction des catégories de ressources (la *zakât*, le tribut, les dîmes, les quints). `Umar ibn `Abd al-`Azîz inaugura sa politique financière en augmentant les sommes allouées au peuple. Il distribua tellement d'argent en dédommagements qu'il vida les caisses de l'Irak et fit venir de l'argent de Syrie.[3]

Non seulement `Umar ibn `Abd al-`Azîz parvint à réaliser la justice sociale et financière dans toutes les catégories de ressources du Trésor public et à couvrir toutes les dépenses, mais les fonds étaient si abondants à son époque qu'il trouva de nouveaux moyens d'allouer des sommes d'argent à la population, mettant ainsi fin à un grand nombre de problèmes. Il ordonna par exemple au gouverneur de l'Irak `Abd al-Hamîd ibn `Abd ar-Rahmân de « donner leur dû aux gens. `Abd al-Hamîd lui écrivit que cela avait été fait et qu'il restait de l'argent dans les caisses. » Il lui ordonna alors de payer les dettes des pauvres avec l'argent du Trésor public : « Trouve tous ceux qui ont des dettes contractées de manière raisonnable qu'ils ne peuvent pas rembourser, et paie-les à leur place. » Le gouverneur lui écrivit alors que cela avait été fait et qu'il restait encore de l'argent. Il lui ordonna ensuite de marier les jeunes gens et les jeunes filles pauvres parmi les musulmans : « Trouve les jeunes gens qui n'ont pas d'argent et souhaitent se marier, marie-les et acquitte la dot à leur place. » Le gouverneur

---

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 9/170-171.
[2] Al-Balâdhurî, *Ansâb al-ashrâf*, 6/173.
[3] As-Salâbî, *ad-Dawla al-umawiyya*, p. 336.

lui écrivit alors : « J'ai marié tous ceux que j'ai pu trouver, et il reste de l'argent dans les caisses des musulmans. »

`Umar (que Dieu lui fasse miséricorde) ordonna alors la mise en place d'une forme de crédit agricole avec l'argent du Trésor public : les agriculteurs frappés par une mauvaise récolte pouvaient emprunter de l'argent à l'État. Il dit à son gouverneur : « Trouve ceux qui n'ont pas les moyens de payer leur tribut et prête-leur de quoi les aider à cultiver leur terre. Nous n'en avons pas besoin pendant un an ou deux. »[1]

Le Trésor public était une protection pour l'État en cas de crise ou de catastrophe. Ainsi, l'année de la famine, en l'an 18 de l'hégire, le calife `Umar (que Dieu l'agrée) avait fait distribuer à la population « toute la nourriture et l'argent qui se trouvaient dans le Trésor public, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus ».[2]

Lorsque le calife abbasside Abû Ja`far al-Mansûr (mort en 158H/774) accéda au pouvoir, il adopta une politique financière très stricte. Pas un dinar ni un dirham ne sortait du Trésor public sans qu'il le sache, tant il tenait à préserver les biens de l'État. La population ressentit durement les effets de cette politique restrictive et accusa al-Mansûr d'avarice. Lorsque son fils al-Mahdî lui succéda au pouvoir, il renonça à la politique de son père, estimant qu'il valait mieux faciliter la vie des gens en leur distribuant de l'argent que se montrer avare en limitant les dépenses. C'est pourquoi il ordonna, dès le début de son califat, de distribuer « l'or et l'argent emmagasinés par son père en des quantités indescriptibles ; il distribua cet argent à la population sans rien donner à sa famille et à ses affiliés. Il alloua aux gens des sommes prélevées sur le Trésor public pour couvrir leurs besoins, chacun recevant cinq cents pièces par mois plus les dons en nature. Son père, soucieux de remplir les caisses publiques, n'avait pas dépensé plus de deux mille dirhams par an de l'argent des chefs. »[3]

Les richesses accumulées dans le Trésor public dépassaient toute description, grâce à la politique de dépense modérée menée par

---

[1] Ibn `Asâkir, *Târîkh Dimashq* 45/213.
[2] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 7/103.
[3] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 10/163.

certains califes. À l'époque du calife abbasside Hârûn ar-Rashîd, le Trésor public recevait « sept mille cinq cents *qinṯâr*[1] chaque année »[2]. Le calife abbasside al-Mu`taḏid (mort en 279H/892) laissa quant à lui à sa mort, dans la seule caisse du Trésor public de Bagdad, « dix-sept millions de dinars »[3] selon certaines sources : une somme considérable si l'on sait qu'un dinar équivaut à 4,25 grammes d'or.

Lorsque les charges financières de l'État augmentaient, en particulier durant les périodes de crise ou de guerre, certains souverains continuaient, malgré leur besoin d'argent, à distribuer des sommes importantes aux pauvres, aux faibles et aux savants aux frais du Trésor public. En effet, le Trésor public servait aussi bien à financer les guerres qu'à subvenir aux besoins de la population. Voyant combien il s'engageait dans le *jihâd* et les dépenses considérables engagées pour les conquêtes, des proches de l'émir Nûr ad-Dîn Maẖmûd (que Dieu lui fasse miséricorde) lui dirent : « Tu dépenses des sommes importantes dans ton pays pour les savants, les pauvres, les soufis, les récitateurs et d'autres. Il vaudrait mieux que tu couvres tes dépenses avec ces sommes en ce moment. » Il se mit en colère et dit : « Par Dieu ! ce n'est qu'à travers ceux-là que j'espère la victoire. Vos richesses et vos victoires proviennent de vos faibles. Comment romprais-je les liens avec des gens qui, tandis que je dors dans mon lit, me défendent avec des flèches qui ne manquent pas leur cible, pour donner à ceux qui ne me défendent que lorsqu'ils me voient et dont les flèches manquent parfois leur cible au lieu de l'atteindre ? Ces gens ont droit à une part du Trésor public, comment me serait-il permis de la donner à d'autres ? »[4]

En Espagne musulmane, le Trésor public jouait aussi un rôle important, comparable à celui qu'il jouait en Orient. La différence était que le siège du Trésor public se trouvait habituellement à la mosquée, pour mieux garder les biens et en souligner

[1] Un *qinṯâr* équivaut à environ 250 kg.
[2] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/181.
[3] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 11/106.
[4] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî at-târîkh* 9/463.

l'importance ; cela, en particulier sous le califat omeyyade d'Espagne.[1]

À l'époque des Mamelouks, le Trésor public s'est surtout caractérisé par ses investissements dans de grands projets de construction, qui ont survécu jusqu'à nos jours : la mosquée d'az-Zâhir Baybars, la madrasa et l'hôpital de Qalâwûn, la mosquée an-Nâsir à la Citadelle, la citadelle de Qâyat Bey et la mosquée du sultan Qansûh al-Ghûrî.[2]

Le pouvoir mamelouk s'est également attaché à confier la direction du Trésor public à de grands juristes connus pour leur vertu et leur savoir comme le juriste `Izz ad-Dîn ibn Jumâ`a qui fut nommé à la direction du Trésor public en même temps qu'à l'administration de la mosquée Ahmad ibn Tulûn en 731H/1330.[3]

Le Trésor public constituait ainsi un soutien considérable pour les autorités gouvernementales aux différentes époques qu'a connues la civilisation musulmane, répondant avec la plus grande efficacité aux demandes et aux besoins qui se présentaient. L'administration du Trésor public illustre bien l'excellente organisation de cette civilisation dès l'aube de son histoire.

La police

La police est considérée comme l'une des principales missions de l'État islamique et l'une des principales marques de sa présence dans la vie des gens et de la société. Elle se manifeste par la présence de soldats chargés du maintien de l'ordre et de l'exécution des décisions de justice afin d'assurer la sécurité des personnes, de leurs biens et de leur honneur. La police joue ainsi le rôle d'une armée intérieure.

Les musulmans ont eu recours à une police depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui) même si elle n'était pas organisée de

---

[1] Voir Ibn `Adhârî, *al-Bayân al-mughrib*, 2/230.
[2] Al-Bayûmî Isma`îl, *an-Nuzum al-mâliyya fî misr wash-shâm zamân salâtîn al-mamâlîk*.
[3] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk* 3/146.

façon officielle. Ainsi, al-Bukhârî rapporte dans son *Sahîh* que « Qays ibn Sa`d se tenait devant le Prophète (paix et salut à lui) comme un garde devant un prince ».[1]

`Umar ibn al-Khattâb fut le premier à instituer la pratique des patrouilles nocturnes : il faisait des rondes de nuit à Médine pour veiller sur les gens et démasquer les individus douteux.[2]

La police était d'abord peu importante, à l'époque des Califes Bien Guidés, puis elle s'est développée et organisée aux époques omeyyade et abbasside. Après avoir été d'abord subordonnée à la justice et chargée d'exécuter les peines prononcées par le juge, elle est devenue un corps indépendant de la justice. Le chef de la police fut chargé d'enquêter sur les crimes, et chaque ville fut dotée d'une police sous les ordres du chef de la police. Celui-ci avait des assistants et des délégués qui portaient des insignes et des vêtements spéciaux, ainsi que de courtes lances où le nom du garde était gravé. Ils étaient équipés de lanternes la nuit, et étaient accompagnés de chiens de garde.[3]

Mu`âwiya ibn Abî Sufyân généralisa l'emploi de la police et la développa, en y ajoutant des gardes personnels. Il fut le premier personnage de la civilisation musulmane à se doter d'un garde du corps,[4] d'autant plus que les chefs de l'État islamique qui l'avaient précédé, `Umar, `Uthmân et `Alî, étaient tous morts assassinés.

La police devint donc, sous le califat omeyyade, un instrument d'exécution des ordres du calife. Le poste de chef de la police était si important qu'il était parfois attribué à des gouverneurs ou à des émirs : ainsi, en 110H/728 Khâlid ibn `Abdallâh fut nommé gouverneur de Bassora et occupa en même temps le poste de chef de la police.[5]

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des jugements, chapitre : « Le juge condamne à mort quiconque le mérite, à l'exception de l'imam qui est au-dessus de lui » (6736).

[2] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/567.

[3] Voir Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, pp. 137-138.

[4] Voir Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 8/156.

[5] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/136.

Conscients de l'importance et de la sensibilité de cette fonction, les califes omeyyades définirent les critères que l'homme qui occupait ce poste devait remplir. Ziyâd ibn Abîh a dit : « Un chef de la police doit être ferme et vigilant ; un chef des gardes doit être âgé, chaste et au-dessus de tout soupçon. »[1]

Al-Hajjâj ibn Yûsuf, le gouverneur d'Irak et du Hedjaz sous le califat de `Abd al-Malik ibn Marwân, cherchait un homme compétent pour assumer la charge de la direction de la police de Kûfâ. Il demanda conseil aux sages et aux notables, qui lui demandèrent : « Quel type d'homme cherches-tu ? » Il répondit : « Je cherche un homme patient, digne de confiance, qui ne trahit jamais, qui fait passer la vérité avant tout et qui n'accepte pas d'intercession même des plus nobles. » On lui dit : « Il te faut `Abd ar-Rahmân ibn `Ubayd at-Tamîmî. » Il le fit appeler pour le nommer à ce poste, mais il répondit : « Je n'accepterai que si ta famille, tes enfants et ton entourage me laissent tranquille. » Al-Hajjâj appela son serviteur et lui dit de proclamer qu'il désavouerait quiconque demanderait une quelconque faveur à `Abd ar-Rahmân.[2] Ash-Sha`bî a dit au sujet de sa compétence et de son efficacité pour faire régner l'ordre : « Il pouvait se passer quarante jours sans qu'on lui amène personne, tant et si bien qu'al-Hajjâj le nomma chef de la police de Bassora en même temps que de celle de Kûfâ. »[3]

La fonction de chef de la police connut une importante évolution aux époques omeyyade et abbasside, faisant dire à Ibn Khaldûn : « Le chef de la police était chargé d'enquêter sur les crimes et d'appliquer les châtiments prescrits, dans l'État abbasside, l'État omeyyade d'Espagne et l'État oubaydite d'Egypte et du Maroc. C'était l'une des fonctions religieuses officielles de ces États. Le chef de la police pouvait outrepasser quelque peu les injonctions de la justice, faisant une large place à l'accusation, imposant des sanctions avant que le crime ne soit prouvé, faisant appliquer les châtiments prescrits lorsque les conditions étaient réunies, jugeant

---

[1] Al-Ya`qûbî, *Târîkh al-Ya`qûbî* 2/235.
[2] Ibn Qutayba, *`Uyûn al-akhbâr* 1/7 ; Ibn Hamdûn, *at-Tadhkira al-hamdûniyya* 1/91 ; Abû Ishâq al-Qayrawânî, *Zahr al-âdâb wa-thamr al-albâb* 2/381.
[3] Ibn Qutayba, *`Uyûn al-akhbâr* 1/16.

les cas de talion et de compensation et punissant ceux qui ne cessaient pas de commettre des crimes. »[1]

La position du chef de la police évolua depuis l'époque des Califes Bien Guidés et le début de l'époque omeyyade : après avoir été un simple exécutant des ordres du pouvoir califal, il obtint le pouvoir d'enquêter sur les crimes et d'appliquer les châtiments prescrits. On fonda des prisons où les criminels et les responsables de troubles à l'ordre public étaient enfermés. Ainsi, at-Tabarî écrit que Ziyâd ibn Abîh fit mettre de nombreux rebelles en prison, en particulier les partisans d'Ibn al-Ash`ath comme Qabîsa ibn Dubay`a al-Asadî.[2]

L'État construisait les prisons avec l'argent du Trésor public, empêchant ainsi les prisonniers de nuire à la population. Cela n'empêchait pas l'État de pourvoir aux besoins des prisonniers et de les traiter convenablement. Ainsi, le juge Abû Yûsuf proposa à Hârûn ar-Rashîd de fournir aux prisonniers un habit de coton pour l'été et un habit de laine pour l'hiver[3] ; la santé des prisonniers était aussi prise en considération.

Le califat abbasside veilla à nommer à la tête de la police des hommes connus pour leur savoir, leur piété et leur connaissance de la Loi, et ne se laissant intimider par personne dans l'application des châtiments prescrits. Ibn Farhûn écrit dans *Tabsirat al-hukkâm* (Conseils aux dirigeants) que : « Le chef de la police Ibrâhîm ibn Husayn ibn Khâlid fit placer un homme coupable de faux témoignage devant la porte occidentale moyenne de la mosquée et le fit frapper de quarante coups de fouet ; il lui fit raser la barbe et noircir le visage à la suie, puis il le fit ainsi tourner onze fois, entre les deux prières, tandis qu'on lui criait : voici la punition de celui qui commet un faux témoignage ! – Ce chef de la police était vertueux, bienfaisant, instruit dans le droit et l'interprétation du Coran. Il dirigeait la police pour al-Amîn Muhammad. Il avait connu Mutar-

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/222.
[2] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/224-225.
[3] Abû Yûsuf, *al-Kharâj*, p. 161.

rif ibn `Abdallâh le compagnon de Mâlik et avait appris de lui son *Muwattâ'*. »[1]

Au vu des compétences démontrées par certains chefs militaires sous le califat abbasside, ils devenaient parfois chefs de la police : ainsi, al-Ma'mûn nomma `Abdallâh ibn Tâhir ibn al-Husayn chef de la police de la capitale califale Bagdad après ses exploits militaires lors de ses guerres et de ses conquêtes.[2]

Le chef de la police était destitué s'il était mauvais, s'il punissait de manière excessive ou s'il ne s'appuyait pas sur des preuves. Le calife abbasside al-Muqtadir Billâh ordonna la destitution du chef de la police de Bagdad Muhammad ibn Yâqût pour cause de mauvais comportement et d'injustice, lui interdisant d'assumer une quelconque fonction officielle.[3]

Les responsabilités du chef de la police étaient diverses et variées à l'époque. Dans la plupart des provinces islamiques il était chargé du maintien de l'ordre, d'arrêter les voleurs et les transgresseurs et de veiller à l'ordre moral. Le gouverneur d'Egypte Muzâhim ibn Khâqân (mort en 253H/867) ordonna à son chef de la police Azjûr at-Turkî d'interdire aux femmes de porter des tenues impudiques et de visiter les tombes ; il devait aussi frapper les efféminés et les pleureuses qui se lamentaient dans les funérailles. Le chef de la police s'occupait encore d'empêcher les comportements indécents et de lutter contre la consommation de vin.[4]

Lorsque les chefs de la police s'acquittaient mal de leurs responsabilités, les califes les contraignaient à réparer rapidement leurs erreurs, afin de remédier à la situation et d'empêcher que le peuple ne soit lésé. L'imam Ibn al-Qayyim relate dans son ouvrage de théorie politique *at-Turuq al-hukmiyya* un incident qui illustre bien la détermination et l'intelligence des chefs de police sous le califat abbasside, en particulier en situation de crise. À l'époque du calife abbasside al-Muktafî, des voleurs s'étaient emparés d'une somme importante et al-Muktafî avait chargé le chef de la police de trou-

---

[1] Ibn Farhûn, *Tabsirat al-hukkâm fî usûl al-aqdiya wa-manâhij al-ahkâm* 5/319.
[2] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî at-târîkh* 5/455.
[3] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 11/166.
[4] Nâsir al-Ansârî, *Târîkh anzimat ash-shurta fî misr*, p. 46.

ver les voleurs ou de récupérer l'argent. Le chef de la police parcourait les rues nuit et jour sur sa monture « jusqu'à ce qu'un jour, dans une partie éloignée de la ville, il trouve une rue vide et qu'y ayant pénétré, il la trouve dans un état déplorable... Il vit devant l'une des maisons un grand nombre d'arêtes de grands poissons. Il demanda à quelqu'un : 'Combien coûterait l'un des poissons dont voici les arêtes ?' Il répondit : 'Un dinar.' Le chef de la police dit alors : 'Les habitants de cette rue n'ont pas les moyens d'acheter une telle nourriture. C'est une rue délabrée aux abords du désert, où l'on ne n'installe pas quand on a des biens pour lesquels on craint, ou assez d'argent pour dépenser ainsi. Il y a là un mystère qu'il faut élucider.' Son compagnon ne fut pas convaincu et trouva l'affaire improbable. Le chef de la police voulut parler à une femme du quartier. Il frappa à la porte d'une autre maison que celle devant laquelle il avait trouvé les arêtes de poisson et demanda de l'eau. Une vieille femme maigre sortit : il lui demanda plusieurs fois de l'eau qu'elle allait lui chercher, tout en l'interrogeant sur le quartier et ses habitants. Elle l'informa sans se douter des conséquences. Il finit par lui demander : 'Et cette maison, qui y habite ?' en indiquant la maison devant laquelle étaient jetées les arêtes de poisson. Elle répondit : 'Il y a là cinq jeunes gaillards, sans doute des commerçants, qui se sont installés là il y a un mois. Nous ne les voyons pas le jour, nous ne voyons que rarement l'un d'eux sortir pour quelque affaire et revenir rapidement. Ils passent la journée ensemble à manger, boire et jouer aux échecs et aux dés. Ils ont un jeune serviteur. La nuit, ils partent à une maison qu'ils ont à al-Karakh, laissant le serviteur garder la maison. Au petit matin, ils rentrent tandis que nous dormons, sans que nul ne les voie.' La femme demanda alors à l'homme : 'N'est-ce pas là ce que font des voleurs ?' 'Si', répondit-il. Le chef de la police alla immédiatement chercher dix policiers qu'il posta sur les toits des maisons voisines. Il frappa à la porte et le jeune serviteur vint ouvrir. Les policiers entrèrent avec lui et tous les hommes furent arrêtés : ils étaient bien les voleurs recherchés. »[1] Cette histoire illustre la perspicacité du chef de la police de Bagdad et sa promptitude à exécuter les ordres du calife.

---

[1] Ibn al-Qayyim, *aṯ-Ṯuruq al-ḥikmiyya*, p. 65.

Le pouvoir califal veillait à choisir les hommes les plus intelligents et les plus perspicaces pour diriger la police, et pas seulement des hommes dotés de force physique. Ainsi, un chef de la police se trouvant face à deux hommes accusés de vol, « il fit apporter une carafe d'eau, la prit à la main puis la jeta volontairement par terre : la carafe se brisa et l'un des hommes sursauta tandis que l'autre restait impassible. Il dit à l'homme qui avait sursauté de partir, et se tournant vers l'autre, lui demanda l'argent volé. On lui demanda comment il savait que c'était lui, et il répondit : 'Un voleur est résolu et ne sursaute pas, tandis qu'un innocent sursauterait si une souris bougeait dans la maison, et cela l'empêcherait de voler !' »[1]

La plupart des provinces islamiques connaissaient cette fonction de chef de la police, tout en lui donnant des noms divers. En Ifriqiyya, le chef de la police s'appelait *al-ḫâkim*, et à l'époque mamelouke on l'appelait *al-wâlî*. En Egypte, la police était l'un des principaux piliers de l'État et son chef était un personnage central : il pouvait remplacer le gouverneur pour diriger la prière, distribuer les subsides ou accomplir d'autres actions lui revenant habituellement. Le quartier général de la police se trouvait, en Egypte, à côté de la caserne de l'armée. La police était appelée *al-`ulyâ* (la haute)[2], et son chef était informé quotidiennement par ses aides des événements de sa juridiction (meurtres, incendies...) ; un rapport était ensuite rédigé et apporté au sultan chaque matin afin de le tenir informé.[3]

Les chefs de police portaient une arme appelée *ṯabarzîn*, une sorte de long couteau qu'ils attachaient à leur taille.[4]

Les musulmans d'Espagne divisèrent cette fonction de chef de la police en deux départements principaux : le premier, appelé la grande police, avait pour objet de corriger les proches et affiliés du sultan et les notables ; le chef de la grande police avait son siège à la porte du sultan et était toujours susceptible d'être nommé ministre ou chambellan. L'invention de cette fonction montre com-

---

[1] Ibn al-Qayyim, *aṯ-Ṯuruq al-ḫikmiyya*, p. 67.
[2] Al-Maqrîzî, *al-Khuṯṯaṯ al-maqrîziyya* 1/840-841.
[3] Al-Qalqashandî, *Ṣubḫ al-a`shâ* 4/61.
[4] Adam Metz, *Islamic Civilization in the Fourth Century of the Hegira*, 2/275.

bien la civilisation musulmane était respectueuse des lois et des usages de la société, et les appliquait sans distinction aux riches et aux pauvres, aux dirigeants et aux administrés. Le second département, la petite police, traitait les affaires concernant les gens ordinaires. Le chef de la police en Espagne musulmane était appelé *ṣâḫib al-madîna* (chef de la ville).[1]

La police existait bien sûr dans les civilisations antérieures, puisque la situation des sociétés et l'interaction des individus la rend nécessaire partout et à toutes les époques, mais la civilisation musulmane a montré son dynamisme et son efficacité en dotant le chef de la police d'un statut totalement différent de celui qu'il avait chez les Perses et les Romains. Comme nous l'avons vu, les musulmans ont su renouveler cette fonction en la parant des valeurs et des règles de l'islam.

Les contrôles (*al-ḫisba*)

L'institution de la *ḫisba* s'est développée parallèlement à l'institution judiciaire à la suite de l'ampleur prise par les conditions de vie sous le califat islamique. La fonction de contrôleur est là encore une fonction religieuse, relevant de l'injonction coranique de commander le bien et d'interdire le mal, une obligation pour ceux qui gèrent les affaires des musulmans. Ce poste est confié à ceux qui en sont considérés dignes : le devoir de commander le bien et d'interdire le mal devient un devoir individuel pour celui qui assume cette fonction, alors qu'il est un devoir collectif (*farḏ kifâya*) pour les autres.[2] Il est dit dans le Coran : ***« Qu'il se trouve parmi vous une communauté qui appelle au bien, qui ordonne ce qui est convenable et interdise ce qui est blâmable : voilà ceux qui connaîtront le succès. »***[3]

Au cours de son évolution, l'institution de la *ḫisba* a dépassé cette signification religieuse de commandement du bien et d'interdiction

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/251 ; Shawqî Abû Khalîl, *al-Ḫaḏâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, p. 313.
[2] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/225.
[3] Sourate 3, *Âl `Imrân*, verset 104.

du mal pour s'étendre aux devoirs d'un contrôle matériel conforme aux intérêts généraux des musulmans. Son champ d'action concerne un grand nombre d'affaires sociales, telles que la préservation de la propreté des rues, la bienveillance envers les animaux auxquels il ne faut pas faire porter de charges trop lourdes pour eux, la protection de la santé publique en couvrant les points d'eau, l'interdiction aux enseignants de frapper sévèrement les enfants, le contrôle des débits de boisson et de l'ivresse publique ainsi que des tenues féminines impudiques. En bref, la *hisba* s'intéressait à tout ce qui concernait les affaires générales de la société, les bonnes mœurs et le respect des convenances dans l'apparence, ainsi qu'aux affaires économiques. Les villes musulmanes connaissaient en effet une activité artisanale et commerciale intense, et le rôle essentiel du contrôleur (*muhtasib*) consistait à empêcher la fraude dans la fabrication comme dans les transactions. Il contrôlait en particulier l'exactitude des poids et mesures.[1]

Cette institution n'existait pas dans les civilisations antérieures ni même postérieures à l'islam. Or, c'est en réalité une institution très importante car elle constitue un contrôle moral sur les populations. L'on sait que la civilisation musulmane s'est préoccupée de deux facteurs essentiels : d'une part le facteur matériel et d'autre part le facteur spirituel. De ce fait, l'institution de la *hisba* représentait une mise en pratique adéquate de l'éthique de l'islam et de ses injonctions relatives au comportement.

Le premier à exercer ce contrôle dans la civilisation musulmane fut le Prophète lui-même (paix et salut à lui). Abû Hurayra (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui), passant près d'un tas de grain, y entra la main et rencontra de l'humidité. Il demanda : *« Qu'est-ce que cela, propriétaire du grain ? »* L'homme répondit : « La pluie l'a mouillé, Messager de Dieu. » Le Prophète (paix et salut à lui) dit : *« Ne peux-tu pas le mettre sur*

[1] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 211 et suiv. ; Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/225 ; `Abd al-Mun`im Mâjid, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya fî al-`usûr al-wustâ* p. 57.

le dessus afin que les gens le voient ? Celui qui fraude n'est pas des miens. »[1]

Lorsque l'État musulman commença à se consolider et à devenir autonome, le Prophète (paix et salut à lui) nomma le premier contrôleur de l'histoire de l'islam en la personne de Sa`îd ibn Sa`îd ibn al-`Âs, chargé de contrôler le marché de La Mecque après l'islamisation de la ville :[2] cela montre bien l'importance de cette fonction depuis l'aube de l'islam.

Il est remarquable que dès l'époque du Prophète (paix et salut à lui), des femmes-Compagnons aient occupé cette fonction. Ibn `Abd al-Barr écrit que Samrâ' bint Nuhayk al-Asadiyya « avait connu le Prophète (paix et salut à lui) ; devenue âgée, elle déambulait dans les marchés, commandait le bien et interdisait le mal, frappant les fautifs d'un fouet qu'elle avait avec elle ». `Umar ibn al-Khattâb lui confia le rôle de contrôler le marché, ce que confirme Ibn al-Jawzî : « Lorsque `Umar se rendait au marché, il allait la voir. »[3] Il allait la voir sur son lieu de travail, et non pas chez elle comme on pourrait l'imaginer.[4]

Le Commandeur des Croyants `Umar s'acquittait également lui-même des responsabilités du contrôleur : il commandait le bien et interdisait le mal, guidait les gens vers le bien et le droit chemin, interdisait la fraude et mettait en garde contre elle. Il passait dans les marchés avec un bâton dont il frappait ceux qui pratiquaient des prix trop élevés ou qui trompaient sur la marchandise.[5]

Ce système de surveillance de la *hisba* perdura tout au long de l'époque des Califes Bien Guidés et du califat omeyyade, même si le terme de *muhtasib* n'était pas encore utilisé pour désigner celui qui en était chargé : cette appellation apparut à l'époque abbasside.

---

[1] Muslim, Livre de la foi (102) ; Abû Dâwud (3452) ; at-Tirmidhî (1315) ; Ibn Mâjah (2224) ; Ahmad (7290).
[2] Ibn `Abd al-Barr, *al-Istî`âb* 1/185.
[3] Ibn al-Jawzî, *Sîrat `Umar ibn al-Khattâb*, p. 41.
[4] Voir Zâfir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî ash-sharî`a al-islâmiyya* 2/592.
[5] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/578.

Ainsi, Zayd ibn Abîh nomma un responsable du marché de Bassora durant le califat de Mu`âwiya ibn Abî Sufyân.[1]

La fonction de contrôleur se modifia à partir de l'époque abbasside. Le *muhtasib* était connu de tous à partir de l'époque du calife abbasside Abû Ja`far al-Mansûr. Pour faciliter le travail des contrôleurs et organiser la société, al-Mansûr transféra les marchés de Bagdad et de la ville orientale dans des lieux réservés à cela, loin du centre de la ville et de ses administrations. Il transféra donc les marchés à Bâb al-Karkh et Bâb ash-Sha`îr, et nomma des *muhtasib* pour en contrôler le fonctionnement et signaler les infractions.[2]

Le rôle du *muhtasib* évolua durant la période abbasside : il ne s'agissait plus seulement de vérifier les poids et mesures, d'interdire les monopoles, de commander le bien et d'interdire le mal ; il fallait également gérer la propreté des marchés et des mosquées, s'assurer que les fonctionnaires s'acquittaient de leurs tâches, et même vérifier que le muezzin se conformait aux heures des prières. Le pouvoir du *muhtasib* s'étendait même à surveiller les juges s'ils étaient en retard ou s'ils ne tenaient pas séance pour juger les cas. Plus étonnant encore, le *muhtasib* pouvait choisir les personnes compétentes pour exercer les différents métiers et les évaluer pour vérifier qu'ils maîtrisaient les qualifications nécessaires, afin qu'ils n'exploitent pas leurs concitoyens. Le calife abbasside al-Mu`tadid (mort en 279H/892) demanda à Sinân ibn Thâbit, le chef des médecins, de faire passer un examen à tous les médecins de Bagdad – ils étaient environ 860 – et il ordonna au *muhtasib* de ne permettre à aucun médecin d'exercer son art s'il n'avait pas passé l'examen avec succès ![3]

Souvent, le *muhtasib* appliquait les châtiments prescrits par la Loi et punissait les émirs et les sultans coupables de transgressions au même titre que le reste de la population. Nizâm al-Mulk écrit dans son ouvrage *Sayr al-mulûk* que le sultan seldjoukide Mahmûd ibn Malikshâh « avait bu du vin toute une nuit avec son entourage et ses courtisans… `Alî ibn Nûshtakîn et Muhammad al-`Arabî (deux

---

[1] As-Salâbî, *ad-Dawla al-umawiyya* 1/315.
[2] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/480.
[3] Voir Abû Usaybi`a, *`Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ'* 1/112.

chefs militaires de ses amis) avaient participé à la soirée et bu toute la nuit avec Mah̲mûd. L'aube venue, `Alî fut pris de vertiges et ressentit la fatigue de la beuverie de la nuit. Il demanda au sultan la permission de rentrer chez lui, mais Mah̲mûd lui dit : 'Il n'est pas convenable que tu partes à la lumière du jour alors que tu es ivre comme cela. Reste à te reposer dans l'une des chambres jusqu'à l'après-midi et repars alors chez toi quand tu seras sobre. Si tu pars maintenant dans cet état, je crains que le *muh̲tasib* ne te voie au marché, ne t'arrête et ne t'applique le châtiment. Tu serais couvert de honte et j'en serais peiné sans pouvoir rien y faire.' Cependant, `Alî ibn Nûshtakîn, qui commandait cinquante mille cavaliers et était un héros valant mille hommes à lui seul, n'imaginait même pas que le *muh̲tasib* pourrait oser seulement penser à le punir. Il ne renonça pas et insista pour partir. Mah̲mûd lui dit : 'À ta guise ! Laissez-le partir.' `Alî ibn Nûshtakîn se mit en selle, accompagné d'un large groupe de cavaliers, d'esclaves et de serviteurs, et se dirigea vers sa maison. Dieu voulut que le *muh̲tasib* se trouve alors au marché en compagnie de cent de ses hommes, entre cavaliers et piétons. Lorsqu'il vit `Alî ivre, il ordonna qu'on le fasse descendre de cheval et il mit pied à terre lui aussi. Puis il fit tenir sa tête par un homme et ses pieds par un autre et il lui administra personnellement quarante coups de fouet, sans la moindre hésitation, tandis qu'il mordait le sol de ses dents. Pendant ce temps, sa suite et ses soldats assistaient à la scène sans que personne n'ose prononcer le moindre mot ! »[1]

Voilà ce qu'était la civilisation musulmane : elle ne faisait aucune différence entre un chef militaire disposant de cinquante mille cavaliers et un *muh̲tasib* qui n'avait sous ses ordres que cent hommes. Le *muh̲tasib* n'hésita pas malgré cela à appliquer le châtiment au commandant devant ses troupes et ses cavaliers. Personne n'osa intervenir, car la justice était du côté du noble *muh̲tasib* qui fit du commandant une leçon pour tous.

Les califes, émirs et sultans cherchaient pour occuper la fonction de *muh̲tasib* des personnages intelligents, savants et résolus. Ibn al-Ikhwa relate dans *Nihâyat at-turba* que « Atâbik T̲aghtakîn le

---

[1] Niz̲âm al-Mulk, *Siyâsat nâmih*, pp. 80-81.

sultan de Damas lui ayant demandé un *muhtasib*, il lui parla d'un savant. Il le fit venir, et lorsqu'il le vit il lui dit : 'Je te confie la charge de contrôler les gens, de commander le bien et d'interdire le mal.' L'homme répliqua : 'S'il en est ainsi, lève-toi de ce tapis et enlève ce coussin, car ils sont en soie ; et ôte cette bague, car elle est en or. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit au sujet de l'or et de la soie : Ces deux-là sont interdits aux hommes de ma communauté et permis aux femmes.'[1] Le sultan se leva de son tapis et fit enlever son coussin, il ôta la bague de son doigt, et il dit à l'homme : 'Je te confie aussi la direction de la police.' Les gens ne connurent pas de *muhtasib* plus honorable que lui. »[2]

La fonction de *muhtasib* était donc d'une grande importance, en particulier en période de crise et de hausse des prix. En 307H/919, les prix connurent une hausse considérable à Bagdad, au point que « le peuple s'agita… brisant les chaires, interrompant les prières, brûlant les ponts ».[3] Dans de telles circonstances, le rôle du *muhtasib* – qui était alors Ibrâhîm ibn Bathâ – était de fixer les prix des produits de première nécessité : il fixa donc le prix de la farine, ce qui calma la rébellion et l'agitation des foules.[4]

Le rôle de *muhtasib* n'était pas exclusivement réservé à ceux que l'État nommait à cette fonction. On sait que la civilisation musulmane avait habitué tout un chacun à s'opposer au mal dans la mesure de ses possibilités. C'est là une caractéristique particulièrement remarquable de cette civilisation éternelle : chaque musulman, de par sa nature, sa religion et sa civilisation, est un *muhtasib* même s'il n'a pas été officiellement nommé à ce poste. L'imam Ibn Kathîr rapporte dans *al-Bidâya wan-nihâya* l'incident suivant : « Abû al-Husayn an-Nûrî, voyant un bateau qui transportait du vin, demanda au marin ce que c'était et à qui cela était destiné. Le marin répondit que c'était le vin d'al-Mu`tadid. Abû al-Husayn monta à bord et se mit à frapper les tonneaux d'un bâton qu'il avait à la main, les brisant tous sauf un. Le marin appela au secours et la police arriva, arrêta Abû al-Husayn et le conduisit devant al-

---

[1] At-Tahâwî, *Mushkil al-âthâr* (4209).
[2] Ibn al-Ikhwa, *Nihâyat ar-rutba fî talab al-hisba*, p. 78.
[3] Muhammad ibn `Abd al-Malik al-Hamdânî, *Takmilat târîkh at-Tabarî*, p. 21.
[4] Muhammad ibn `Abd al-Malik al-Hamdânî, *Takmilat târîkh at-Tabarî*, p. 21.

Mu`tadid, qui lui demanda : ‘Qui es-tu ?’ Il répondit : ‘Je suis le *muhtasib*.’ Le calife lui demanda : ‘Qui t’a nommé à ce poste ?’ Il répondit : ‘Celui-là même qui a fait de toi le calife, Commandeur des Croyants.’ Ce dernier baissa la tête, puis la releva et demanda : ‘Qu’est-ce qui t’a poussé à agir comme tu l’as fait ?’ Abû al-Husayn an-Nûrî répondit : ‘La compassion pour toi, pour éloigner le mal de toi.’ Le calife baissa la tête, la releva et dit : ‘Et pourquoi as-tu laissé un seul tonneau que tu n’as pas brisé ?’ Il répondit : ‘Je les ai brisés par respect de la majesté divine mais, arrivé au dernier tonneau, je me suis senti fier de m’opposer à un homme tel que toi : c’est pourquoi je l’ai laissé.’ Al-Mu`tadid répondit : ‘Va, tu es libre. Rectifie le mal comme tu le souhaites.’ An-Nûrî répondit : ‘Je ne souhaite plus maintenant rectifier le mal.’ Le calife lui demanda : ‘Pourquoi ?’ Il répondit : ‘Car je le rectifiais auparavant au nom de Dieu, mais maintenant je le rectifierais au nom de la police.’ Le calife lui dit : ‘Demande ce que tu veux.’ Il répondit : ‘Je veux partir d’ici en toute sécurité.’ Le calife donna ses ordres et an-Nûrî partit s’installer à Bassora où il vécut caché, de crainte que quelqu’un ne vienne lui demander d’intercéder auprès d’al-Mu`tadid pour quelque affaire. Lorsqu’al-Mu`tadid mourut, il retourna à Bagdad. »[1]

Les moyens d’action du *muhtasib* incluaient la clémence et la sévérité : il exerçait son jugement pour choisir ce qui convenait à la situation. Il ne devait pas être indulgent là où la sévérité était nécessaire, et inversement. Ainsi, lorsque le calife al-Ma`mûn vit un *muhtasib* trop sévère, il lui dit : « Untel, Dieu a envoyé un homme meilleur que toi à un homme pire que moi ; Il a dit à Moïse et Aaron : ***‘Parlez-lui avec douceur, ainsi peut-être réfléchira-t-il et Me craindra-t-il’***[2]. »[3]

Concernant les responsabilités prises en charge par le *muhtasib* dans la société musulmane, un chercheur contemporain souligne que de nos jours, les municipalités peuvent exercer un contrôle sur les bouchers, les boulangers et les restaurants, un contrôle qui peut être partagé par la direction de la santé publique. Cependant, les

---

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 11/89.
[2] Sourate 20, *Ta Ha*, verset 44.
[3] An-Nuwayrî, *Nihâyat al-arab fî funûn al-adab* 6/50.

municipalités n'ont guère d'influence sur les marchés où se vendent les textiles, les objets fabriqués et les différents produits finis. Quant aux professions libérales – les médecins, les avocats, les pharmaciens, les ingénieurs et les enseignants – la municipalité n'exerce aucun contrôle sur leurs affaires. On peut donc affirmer avec certitude, conclut-il, que les compétences du *muhtasib* étaient bien plus étendues que celles de l'inspecteur municipal ou du maire de nos jours.[1]

Les *muhtasib* s'intéressaient à tout ce qui servait les intérêts des musulmans : de nombreux ouvrages ont été écrits à ce sujet. Un fait est toutefois particulièrement remarquable et illustre le rôle unique joué par le *muhtasib* dans la civilisation musulmane : il s'intéressait même à des détails auxquels personne ne faisait attention. Ainsi, Diyâ' ad-Dîn ibn al-Ikhwa (mort en 729H/1328) cite un certain nombre de règles générales que le *muhtasib* doit faire appliquer, en des termes totalement inédits. Au sujet du contrôle des fourniers et des boulangers, il dit : « Le *muhtasib* doit leur ordonner d'élever le plafond de leur four et de laisser suffisamment de place à l'évacuation de la fumée ; il doit également leur faire balayer le four à chaque fournée… laver et nettoyer les pétrins, et couvrir sa pâte d'une petite natte soutenue par deux bâtons. Le boulanger ne doit pas pétrir avec ses pieds, ni avec ses genoux ni avec ses coudes, car ce serait manquer de respect à la nourriture et car de la sueur de ses aisselles ou de son corps risquerait de couler dans la pâte. Il doit porter une chemise avec des manches courtes serrées, ainsi qu'un masque : en effet il pourrait éternuer ou parler, et de la salive ou des sécrétions nasales pourraient tomber dans la pâte. Son front doit être serré d'un bandeau blanc afin que sa sueur ne tombe pas dans la pâte. Il doit se raser les avant-bras pour éviter que des poils ne se retrouvent dans la pâte, et s'il pétrit durant la journée il doit avoir auprès de lui quelqu'un qui écarte les mouches. »[2]

L'intérêt porté par la civilisation musulmane au contrôle de toutes les professions eut très tôt des répercussions positives. Il confirme

---

[1] Al-`Ajlânî, *`Abqariyyat al-islâm fî usûl al-hukm*, p. 343, cité par Qusay al-Husayn, *Min ma`âlim al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, p. 194.
[2] Ibn al-Ikhwa, *Ma`âlim al-qirba fî talab al-hisba*, p. 150.

que l'objectif de cette civilisation était de préserver l'être humain et de lui fournir tous les moyens nécessaires à son bien-être et à son bonheur. Les règles strictes décrites par Ibn al-Ikhwa ne sont malheureusement plus en vigueur dans de nombreux services dans les pays musulmans de nos jours. Nous importons des pays européens et occidentaux des règles d'hygiène en oubliant ou en ignorant que notre civilisation musulmane avait déjà souligné l'importance des règles de sécurité pour protéger la santé de la population, en employant des contrôleurs (*muhtasib*) qui veillaient avec le plus grand soin à l'application de telles règles. L'ouvrage d'Ibn al-Ikhwa, *Ma`âlim al-qirba fî talab al-hisba*, est une très intéressante encyclopédie de ces règles, sur lesquelles il faudrait se pencher car elles pourraient pour la plupart s'appliquer partout et à toutes les époques.

Le Maroc et l'Espagne musulmane connaissaient eux aussi la fonction de *muhtasib*, utilisée très tôt. Mais ce qui est remarquable ici, c'est que le *muhtasib* se faisait aider des jeunes garçons et filles pour lutter contre la fraude. « Le *muhtasib* envoyait un garçon ou une fille acheter quelque chose au marchand, puis il en vérifiait le poids. Si le poids était insuffisant, il en déduisait qu'il se comportait de même avec les autres acheteurs, et ne demandez pas ce qu'il lui arrivait. Si le vendeur fraudait fréquemment et ne s'amendait pas même après avoir été frappé et dénoncé publiquement, il était expulsé de la ville. Les *muhtasib* avaient des lois et des règles à suivre, qu'ils étudiaient comme on étudie le droit. Il y avait de telles règles pour toutes les marchandises mises en vente, si détaillées qu'il serait trop long de les citer. »[1]

La position de *muhtasib* était si importante en Espagne musulmane que le chroniqueur et savant de l'Andalousie Lisân ad-Dîn ibn al-Khatîb écrivit une lettre de félicitations à Muhammad ibn Qâsim ash-Shadîd, le nouveau *muhtasib* de Malaga, où il le congratulait et le mettait en garde : « Je t'écris, intègre *muhtasib*, pour te féliciter de ton succès et te mettre en garde contre l'ambition qui risque de s'emparer de ton âme. Il me semble te voir, une fois que tes inspecteurs ont fait leur travail et que tes ordres ont été obéis, flatté

[1] Al-Maqqarî, *Nafh at-tîb* 1/219.

par les arrivistes, exerçant ton pouvoir brutalement, au sommet de ton autorité. Des pièges te menaceront, il est toujours des gens pour comploter contre les puissants... Si tu es modéré, tu conserveras ta charge, mais si tu te laisses emporter tu en seras chassé. »[1]

Sous les Mamelouks, la fonction de *muhtasib* était particulièrement importante : outre les attributions évoquées ci-dessus, il devait empêcher la survenue de troubles et étouffer les rumeurs qui pouvaient susciter de l'agitation. À l'époque du sultan Barqûq, au mois de *rajab* de l'année 781H/1379, un étrange incident eut lieu. « Une rumeur se répandit parmi la population, selon laquelle un individu parlait de l'intérieur d'un mur. Les gens furent séduits par le personnage, et l'affaire se poursuivit durant les mois de *rajab* et *sha`bân*. Ils pensaient que c'était un djinn ou un ange qui parlait, et certains disaient : 'Seigneur, protège-nous, le mur parle.' Ibn al-`Attâr dit à ce propos :

'Toi qui parles depuis le mur sans être vu, montre-toi car cet acte est une tentation.
Nous ne connaissons pas de murs dotés de langues, quoique les murs, dit-on, possèdent des oreilles.'

Le *muhtasib* Jamâl ad-Dîn mena son enquête et finit par découvrir la vérité. Il se rendit d'abord à la maison en question et entendit la voix sortant du mur. Puis il ordonna à un soldat de monter la garde à proximité et frappa le serviteur pour le faire avouer. Il ordonna alors qu'on démolisse la maison, ce qui fut fait. Cependant, la voix se fit entendre à nouveau après cela. Le *muhtasib* retourna sur les lieux et dit à quelqu'un de dire à la voix : 'Ce que tu fais est une tentation pour les gens, jusqu'à quand vas-tu continuer ?' La voix répondit : 'Cela n'arrivera plus après ce jour.' Il partit donc, puis il apprit que la voix avait parlé à nouveau. Les soupçons que l'affaire était fabriquée étaient de plus en plus sûrs. Il continua son enquête et finit par découvrir le fond de l'histoire : il trouva un homme qu'on appelait le cheikh Rukn ad-Dîn `Umar et un autre qu'on appelait Ahmad al-Fîshî, qui avaient monté l'affaire de toutes pièces. Ils soufflaient à l'épouse d'Ahmad al-Fîshî des paroles qu'elle prononçait de derrière le mur à travers une calebasse, afin

[1] Ibn al-Khatîb, *al-Ihâta fî akhbâr gharnâta* 1/413.

que la voix paraisse étrange et inhumaine. Le cas fut soumis au sultan Barqûq qui fit clouer les deux hommes après leur avoir fait frapper les jambes avec des marteaux, tandis que la femme était frappée sous la plante des pieds. Beaucoup de gens furent grandement émus par cette affaire, tandis que Jamâl ad-Dîn fut récompensé. »[1]

Ce récit peut paraître anecdotique, mais la civilisation musulmane faisait tout pour préserver le bon comportement dans la société, en particulier lorsque cela touchait à des situations pouvant affecter la foi. De nombreuses personnes s'étaient imaginé que c'était un ange ou un djinn qui parlait : c'est pour mettre fin à ce trouble que le *muhtasib* s'était intéressé à l'affaire. Il parvint à mettre la main sur les personnes qui parlaient, et qui bien sûr faisaient payer les gens qui venaient entendre la voix. L'affaire comportait un risque grave pour la religion des gens en même temps que les coupables volaient l'argent de ces gens à leur insu. Il était de la responsabilité du *muhtasib* de mettre fin à ce désordre qui avait duré deux mois.

Durant les périodes de maladie et d'épidémie, le *muhtasib* jouait également un rôle considérable. Al-Maqrîzî relate qu'en 822H/1419, Le Caire et les campagnes environnantes avaient subi une épidémie meurtrière. « Le *muhtasib* fit ordonner aux gens par proclamation de jeûner trois jours, dont le jeudi serait le dernier, puis de sortir avec le sultan jusqu'au désert pour implorer Dieu de mettre fin à l'épidémie. Puis l'annonce fut répétée... leur demandant de jeûner à partir du lendemain, et le nombre de morts commença à diminuer... »[2]

Parmi ses autres responsabilités, le *muhtasib* déambulait dans les rues et sur les routes durant les périodes de guerre et de mobilisation, pour annoncer aux gens qu'ils devaient se joindre au sultan ou aux émirs partant affronter l'ennemi. Dans *Bughyat at-talab*, Ibn al-`Adîm décrit la mobilisation dans la ville de Tarse dans le Levant ; voici ce qu'il écrit sur le rôle du *muhtasib* dans ces circonstances : « Le *muhtasib* et ses hommes déambulaient dans toutes les rues, et si cela se passait durant la journée, un grand

---

[1] Ibn Hajr al-`Asqalânî, *Inbâ' al-ghumr bi-anbâ' al-`umr fî at-târîkh* 1/309-310.
[2] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk* 6/495-496.

nombre d'enfants venaient s'ajouter aux hommes pour les aider à annoncer la mobilisation. Il fallait parfois faire appel à la population tant la situation était critique : alors il appelait les gens présents dans les marchés à se mobiliser, et les exhortait à se mettre en route pour rejoindre l'émir sans attendre, quelle que fût sa destination… »[1]

C'est peut-être durant ces circonstances difficiles que le rôle du *muhtasib* était le plus important. On sait qu'il n'y avait pas à l'époque de service militaire obligatoire : les gens s'engageaient librement et par choix. Celui qui exhortait les gens à partir au combat devait donc bien connaître leurs maisons et leurs marchés. Le *muhtasib* avait à côté de sa fonction première, la fonction de porte-parole officiel de l'État en cas de guerre, lorsqu'il fallait mobiliser les gens pour aller affronter un ennemi qui menaçait leur paix et leur sécurité.

Il arrivait qu'un *muhtasib* impose des punitions excessives, se fasse verser de l'argent ou s'approprie injustement le bien des gens : mais les autorités avaient tôt fait de mettre fin à ses agissements. Le plus célèbre *muhtasib* corrompu fut Muhammad ibn Sha`bân ash-Shams : il fit régner l'injustice et nomma des aides pour taxer à tort les pauvres et les commerçants. Lorsque le sultan mamelouk al-Mu'ayyad Shaykh (815-824H) apprit ce qu'il se passait, il ordonna que ce *muhtasib* soit frappé en sa présence de plus de trois cents coups de bâton et qu'il soit démis de ses fonctions.[2]

Etonnamment, l'Europe a repris des musulmans le système de la *hisba* au Moyen-âge, en particulier à l'époque des Croisades : les Croisés maintinrent la fonction de *muhtasib* dans les villes d'Orient qu'ils conquirent et l'importèrent dans un grand nombre de villes européennes. On peut lire dans la charte juridique de Jérusalem instaurée par les Croisés durant leur occupation de la ville, que « le *muhtasib* doit s'engager à faire respecter les lois et à préserver les droits du souverain… Celui qui assume la charge de contrôleur doit se rendre sur les marchés tous les matins pour inspecter les boutiques des bouchers… et les autres boutiques vendant

---

[1] Ibn al-`Adîm, *Bughyat at-Talab fî târîkh halab* 1/84.
[2] Al-`Asqalânî, *Inbâ' al-ghumr* 7/110.

de la nourriture et de la boisson… Il doit en outre prendre garde à la fraude dont les marchands et les colporteurs peuvent se rendre coupables, et veiller à ce que le pain ne manque pas dans les marchés et à ce que le poids du pain corresponde au poids fixé par le conseil gouvernemental. »[1]

Le système islamique de la *hisba* est sans aucun doute « le summum de ce que peut élaborer un gouvernement avisé pour veiller au bien-être et à la sécurité de la population, préserver son confort et lui éviter toute cause de désagrément, tout en assurant à la société une protection morale, spirituelle et matérielle qui ne connaît point d'autres limites que celles imposées par la sécurité et la décence. On ne trouvera guère de gouvernement moderne utilisant de tels moyens de protection des citoyens réunis en une seule fonction, celle de la *hisba* et de son responsable le *muhtasib*. »[2]

L'institution judiciaire, avec ses différentes branches annexes, veillait ainsi à faire régner la justice et à apporter sécurité, bien-être et confort à la population, d'une manière rarement vue dans quelque nation ou quelque civilisation que ce soit.

L'armée

L'armée, comme les autres éléments de l'État musulman, avait commencé modestement pour se développer rapidement et se doter d'un mode d'organisation avancé.

Avant l'islam, les Arabes n'avaient pas d'armée organisée : leurs troupes se constituaient uniquement lorsque, face à une nécessité, les hommes aptes à combattre prenaient les armes et partaient livrer bataille pour défendre leur clan ou leur tribu. Leurs armes étaient le sabre, la lance, l'arc et les flèches. Les troupes étaient commandées par un chef habitué au combat et connu pour son courage, souvent le chef de la tribu.[3]

---

[1] Nicola Ziyada, *al-Hisba wal-muhtasib*, pp. 39-41 ; Zâfir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî ash-sharî`a wat-târîkh al-islâmî* 2/612-613.
[2] Mustafâ ash-Shak`a, *Ma`âlim al-hadâra al-islâmiyya*, p. 84.
[3] Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya*, p. 84.

Après l'avènement de l'islam, et une fois que les musulmans eurent reçu la permission de combattre et de mener le *jihâd* dans la voie de Dieu, chaque musulman était soldat : l'amour de sa religion le poussait à s'engager dans le *jihâd* et à tomber en martyr dans la voie de Dieu.[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) était le commandant en chef de l'armée islamique. Après sa mort, la situation évolua. Les fronts du *jihâd* se multiplièrent et plusieurs armées commencèrent à être envoyées à différents endroits à la fois. Il devint donc difficile au calife d'assumer lui-même le commandement militaire : il délégua donc cette charge à des commandants connus pour leur courage, leur détermination et leur habileté tactique. L'obéissance était due à ces chefs militaires, qui passaient leurs troupes en revue avant d'affronter l'ennemi afin de s'assurer que tout le monde était prêt, comme le faisait le Prophète (paix et salut à lui). En dehors des combats, le rôle du commandant était de gérer l'armée et son entraînement ainsi que d'améliorer sa préparation et son équipement.[2]

`Umar ibn al-Khaṯṯâb s'occupa particulièrement de l'organisation de l'armée et créa une administration, dont nous avons parlé précédemment, pour en gérer les affaires : consigner les noms, qualifications et tâches des soldats, gérer leur solde… Lorsque l'expansion de l'État apporta de plus en plus de butins, et que les musulmans connurent l'aisance matérielle, un grand nombre d'entre eux s'installèrent dans les villes. `Umar craignit alors qu'une partie d'entre eux ne s'habituent à la tranquillité et ne répugnent à participer aux combats, préférant jouir d'une vie aisée. Il les encouragea alors à se consacrer au *jihâd* en leur attribuant des ressources ainsi qu'à leurs familles. Ceux qui ne participaient pas au *jihâd* faisaient l'objet de moqueries et de reproches, dissuadant les autres de faire de même.

C'est également à `Umar que revient le mérite d'avoir établi des forteresses et des casernes permanentes pour permettre aux troupes de se reposer sur la route de leurs campagnes militaires. Des villes

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*, p. 153.

comme Bassora, Kûfâ et Fusṯâṯ (Le Caire) furent construites comme étapes pour l'armée et pour arrêter d'éventuelles attaques de l'ennemi.

Les Omeyyades continuèrent le travail d'organisation de l'armée entrepris par `Umar et améliorèrent l'administration des soldes. Lorsque la stabilité s'installa et que de nombreux musulmans se retirèrent de l'armée et du *jihâd*, le calife `Abd al-Malik ibn Marwân instaura un service militaire obligatoire.[1]

Les musulmans fondèrent une tradition militaire et inventèrent un grand nombre de techniques guerrières. La tactique militaire était inconnue des Arabes préislamiques, qui se contentaient d'attaquer et de se retirer. Avec l'avènement de l'islam et la révélation de la Parole de Dieu : ***« Dieu aime ceux qui combattent dans Sa voie en rang serré, comme un édifice compact »***[2], les musulmans se mirent à aligner et à organiser leur armée. Ce processus se développa en particulier avec l'extension des conquêtes, lorsque les musulmans se trouvèrent confrontés à des armées dotées d'un long passé de stratégie militaire, comme celles de la Perse et de Byzance.

Les musulmans apprirent à organiser leurs troupes selon un modèle appelé *al-karâdîs*, c'est-à-dire les phalanges ou les unités, où l'armée était divisée en cinq groupes principaux : l'avant-garde, puis l'aile droite et l'aile gauche, puis le cœur, au milieu, puis une arrière-garde appelée *as-sâqa*.[3]

Les batailles de Yarmouk, al-Qâdisiyya et Ajnadayn, furent particulièrement exemplaires en matière de gestion des troupes et de tactique militaire. Durant la Première Guerre mondiale, les Alliés européens se sont inspirés de la tactique développée par Khâlid ibn Walîd lors de la bataille de Yarmouk, avec l'adoption d'un commandement unifié et le choix du lieu le plus approprié pour livrer combat.[4]

---

[1] *Ibid.*, pp. 150-151.
[2] Sourate 61, *aṣ-Ṣaf*, verset 4.
[3] Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuẕum wal-ḫaḏâra*, p. 167.
[4] Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-ḫaḏâra al-islâmiyya*, p. 159.

L'État fournissait à l'armée tout l'armement et l'équipement dont elle avait besoin. L'armée était composée de cavaliers et de fantassins. Les armes utilisées étaient diverses : des armes individuelles légères, comme le sabre, la lance, l'arc et les flèches sous leurs différentes formes ; des armes collectives lourdes, comme la catapulte et des machines de guerre à l'intérieur desquelles les combattants se protégeaient ; des équipements de protection comme les casques, les armures et les boucliers. Il existait même des « armes chimiques » : les musulmans excellaient dans l'utilisation du feu grégeois, qu'ils améliorèrent grâce à la découverte de matières inflammables et explosives. Les chevaux étant un élément central de l'équipement de l'armée, les musulmans en développèrent l'élevage et l'entraînement. Ils élaborèrent également des protections pour leurs chevaux lors des combats, leur faisant porter des armures qui leur couvraient le corps et les protégeaient des coups de l'ennemi.[1]

Depuis l'époque du Prophète (paix et salut à lui), les musulmans utilisaient une forme de « char d'assaut », une machine de guerre employée pour percer les fortifications ennemies. Ibn Kathîr indique dans *al-Bidâya wan-nihâya* que « un groupe de Compagnons pénétrèrent sous une machine de guerre puis allèrent brûler les murs d'at-Tâ'if. »[2]

Les musulmans se sont également intéressés à la fabrication des catapultes : al-Hajjâj ibn Yûsuf ath-Thaqafî, par exemple, conçut une catapulte surnommée « la mariée » dont la manipulation nécessitait cinq cents hommes. Il remit plusieurs de ces catapultes à son cousin engagé dans le *jihâd*, le commandant Muhammad ibn al-Qâsim ath-Thaqafî,[3] qui grâce à cela conquit Karachi en 89H/707, ainsi qu'un certain nombre d'autres villes de la vallée du Sind.

[1] Voir Kamâl `Anânî Ismâ`îl, *Dirâsât fî târîkh an-nuzum wal-hadâra*, pp. 172-177.
[2] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 4/399.
[3] Muhammad ibn al-Qâsim ibn Muhammad ibn al-Hakam ibn Abî `Uqayl ath-Thaqafî (62-98H/681-717), conquérant du Sind où il propagea l'islam. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 6/334.

L'armée musulmane élabora une formation militaire appelée *an-naffâṯa* (les lanceurs de naphte) : il s'agissait de cavaliers qui lançaient des flacons remplis de naphte (pétrole) sur l'ennemi. Cette formation se développa depuis l'époque abbasside et fut beaucoup utilisée à l'époque des Croisades. Ibn Kathîr écrit dans sa chronique de l'an 586H/1190 que le calife abbasside an-Nâṣir li-Dînillâh (mort en 622H/1225) envoya au commandant Ṣalâḥ ad-Dîn al-Ayyûbî (Saladin) « des chargements de naphte et de lances, ainsi que des lanceurs de naphte et des perceurs de murs, tous maîtrisant parfaitement leur technique. »[1]

Plus étonnant encore, les armées musulmanes furent les précurseurs de l'utilisation de la poudre à canon, que les musulmans connurent avant les Occidentaux contrairement aux affirmations de certains orientalistes. Ils l'employèrent pour la première fois en Egypte où le salpêtre était abondant. Al-Maqrîzî écrit dans sa chronique de l'an 727H/1326 que la poudre ainsi que le naphte furent utilisés lors de la fête de mariage de la fille du sultan d'Egypte an-Nâṣir Muḥammad ibn Qalâwûn : « Qiljîs fit une tour de poudre et de naphte dans la citadelle. »[2] Les musulmans connaissaient semble-t-il la poudre bien avant cette date. Ibn Khaldûn écrit que les Mérinides au Maroc l'utilisaient à la guerre, en particulier lors de leur conquête de la ville de Sijilmassa. Il mentionne que leur sultan Ya`qûb ibn `Abd al-Ḥaqq attaqua la ville avec « un canon à naphte projetant du gravier de fer, propulsé depuis un réservoir où un feu brûlait de la poudre d'une manière extraordinaire évoquant la toute-puissance du Créateur ».[3] Cela se passait en 672H/1273, ce qui montre que les musulmans connaissaient dans leurs guerres le « canon » – décrit ici par Ibn Khaldûn – depuis le septième siècle de l'hégire et utilisaient des graviers de fer (de petits projectiles) propulsés avec force sous l'effet de l'explosion de la poudre. La description montre l'étonnement d'Ibn Khaldûn devant une telle force.

Les Mamelouks utilisèrent beaucoup les canons dans leurs guerres et en conçurent diverses sortes, de tailles différentes. Al-

---

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 12/409.
[2] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk li-ma`rifat al-mulûk* 3/101.
[3] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-dîwân al-mubtadâ' wal-khabar* 7/188.

Qalqashandî nous décrit dans *Subh al-a`shâ* les grands canons : « Ce sont des canons dont on lance du naphte. Ils sont de différentes sortes : les uns lancent de grandes flèches quasiment capables de percer les pierres avec leurs projectiles, tandis qu'avec d'autres on lance des projectiles de fer d'un poids pouvant aller de dix livres égyptiennes à plus de cent livres. J'ai vu à Alexandrie sous la dynastie *ashrafiyya* Shu`bân ibn Husayn commander les troupes au nom de l'émir Salâh ad-Dîn ibn `Arâm (que Dieu lui fasse miséricorde) : avec un canon fait d'acier et de plomb, ceint de fer, il tira depuis le champ de courses un énorme obus de fer brûlant qui tomba au-delà de Bahr as-Silsila (le port), près de Bâb al-Bahr, ce qui représente une longue distance. »[1] Cette description d'al-Qalqashandî nous indique qu'il existait deux sortes de canons : les uns projetaient de nombreuses flèches avec une vitesse et une puissance extrêmes, tandis que les autres projetaient des obus, des boulets de fer enflammés. Les deux engins lançaient leurs projectiles à une grande vitesse et sur de longues distances. L'observation d'al-Qalqashandî citée ci-dessus date de l'an 775H/1373, ce qui montre que les musulmans avaient développé des engins de guerre dès une époque très ancienne.

L'histoire bien connue des nombreuses victoires des armées musulmanes, grâce à leur supériorité numérique et militaire, sur des champs de bataille multiples et divers, reflète le haut niveau atteint par l'armée et par la civilisation des musulmans. Les armées musulmanes remportèrent toutes ces victoires grâce à leur tactique sur le terrain, à leur stratégie intelligente, à leur préparation permanente, et à des équipements militaires ingénieux qui évoluèrent au fil des époques.

Une nouvelle vision de l'art militaire

L'approche islamique de l'art militaire se distingue par des caractéristiques et des principes inconnus aussi bien dans l'Antiquité qu'aux époques plus récentes. En premier lieu, ces troupes se battaient avec détermination pour des objectifs en lesquels elles avaient foi. Le Prophète (paix et salut à lui) avait donné l'exemple lorsqu'il refusa toutes les offres des Quraysh visant à le faire re-

[1] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ*, 2/153.

noncer à transmettre au monde le message de l'islam. Le Prophète (paix et salut à lui) avait alors dit à son oncle Abû Tâlib : *« Mon oncle, par Dieu, s'ils plaçaient le soleil à ma droite et la lune à ma gauche à condition que je renonce à cette mission, jusqu'à ce que Dieu la fasse triompher ou que j'y périsse je n'y renoncerais pas. »*[1] Abû Bakr as-Siddîq adopta la même attitude lorsque certains musulmans refusèrent de payer la *zakât*, disant : « Par Dieu, s'ils me refusaient le moindre tribut qu'ils avaient l'habitude de payer au Prophète (paix et salut à lui), je les combattrais pour cela. La *zakât* est un droit sur les biens. Par Dieu, je combattrai quiconque fera une distinction entre la prière et la *zakât*. »[2] Les commandants militaires musulmans continuèrent par la suite à partager la même détermination. Le martyre rencontré en propageant le message de l'islam avait plus de valeur à leurs yeux que la vie : ce fut la première clé du succès de leurs stratégies militaires. En effet, ils agissaient dans la conviction que la victoire venait de Dieu, conformément à la Parole de Dieu : ***« La victoire ne provient que de Dieu, le Tout-Puissant, le Sage. »***[3]

La guerre en islam n'était pas une guerre d'agression visant à piller ou à obtenir des gains matériels éphémères : son objectif était de faire triompher la Parole de Dieu. C'est pourquoi la détermination des combattants faisait frémir les montagnes, et leur moral d'acier surmontait les plus terribles obstacles. Dieu dit : ***« Combattez dans la voie de Dieu ceux qui vous combattent, mais ne soyez pas agresseurs ; Dieu n'aime pas les agresseurs. »***[4] Cette détermination sans faille était le plus puissant facteur des succès militaires islamiques. C'est ainsi que `Ubâda ibn as-Sâmit dit au *muqawqis*, souverain des Coptes :

« Notre seule ambition et notre seule détermination sont de combattre dans la voie de Dieu en recherchant Sa satisfaction. Ce n'est pas pour un gain terrestre que nous combattons les ennemis qui font la guerre à Dieu : l'enrichissement nous importe peu, quoique

---

[1] Ibn Hishâm, *as-Sîra an-nabawiyya* 3/101.
[2] Abû ar-Rabî` al-Andalusî, *al-Iktifâ' bimâ tadammanahu min maghâzî rasûl Allâh wath-thalâtha al-khukâfâ'*, 3/7.
[3] Sourate 3, *Âl `Imrân*, verset 126.
[4] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 190.

Dieu nous l'ait rendu licite et nous autorise les butins. Que nous possédions des monceaux d'or ou un seul dirham, cela nous est égal, car nous ne recherchons dans la vie de ce monde que de quoi manger pour apaiser notre faim le soir et le jour et un vêtement pour nous couvrir. Si nous ne possédons que cela, c'est suffisant ; si nous possédons des monceaux d'or, nous les dépensons dans l'obéissance à Dieu en ne gardant que ce qui suffit à nos besoins ici-bas. En effet, les délices de ce bas-monde n'en sont pas vraiment, et la richesse de ce bas-monde n'en est pas vraiment. Les délices et la richesse véritables se trouvent dans l'au-delà. Voilà ce que Dieu nous ordonne et ce que notre Prophète nous ordonne. Il nous a fait promettre de n'espérer de ce bas-monde que ce qui suffit à apaiser notre faim et à couvrir notre nudité, et de tourner nos ambitions vers la satisfaction de notre Seigneur et la lutte contre Ses ennemis. Il n'est pas un d'entre nous qui n'implore son Seigneur matin et soir de lui accorder le martyre et de ne pas le renvoyer à son pays, à sa terre, à sa famille et à ses enfants. Nul d'entre nous ne se préoccupe de ce qu'il a laissé derrière lui, car nous avons tous confié à Dieu notre famille et nos enfants. Nous n'avons d'autre préoccupation que ce qui est devant nous. »[1]

Les entreprises militaires islamiques étaient animées par un esprit de solidarité, faisant que chaque membre de la société musulmane se sentait responsable de leur succès ; cela, conformément à la Parole de Dieu : ***« Attachez-vous ensemble fermement au pacte de Dieu et ne vous divisez pas »***[2] et à la parole de Son Prophète (paix et salut à lui) : *« La main de Dieu est avec ceux qui forment un groupe. »*[3]

C'est cet esprit collectif qui poussa al-Hubâb ibn al-Mundhir à demander au Prophète (paix et salut à lui) lors de la bataille de Badr, en voyant que l'emplacement choisi pour établir le camp des musulmans ne leur garantirait pas la victoire contre l'ennemi : « Messager de Dieu, le choix de cet emplacement provient-il d'une

---

[1] Ibn Taghrîbardî, *an-Nujûm az-Zâhira fî mulûk misr wal-qâhira* 1/4.

[2] Sourate 3, *Âl `Imrân*, verset 103.

[3] At-Tirmidhî, Livre des troubles, chapitre « Ce qui a été dit de l'attachement au groupe » (2166) ; an-Nasâ'î (4020) ; Ibn Hibbân (4577) ; al-Hâkim (399) ; déclaré authentique par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (1848).

révélation divine, de sorte que nous ne pouvons ni avancer ni reculer, ou appartient-il à l'opinion personnelle et à la tactique militaire ? » Le Prophète (paix et salut à lui) répondit : *« Il appartient à l'opinion personnelle et à la tactique militaire. »* Al-Hubâb dit alors : « Messager de Dieu, cet emplacement n'est pas bon. Fais avancer les hommes jusqu'au point d'eau le plus proche de l'ennemi, et établissons-y notre campement. Puis nous fermerons les autres puits et nous creuserons un bassin que nous remplirons d'eau. Ainsi, nous aurons à boire et ils n'en auront pas. » Le Prophète (paix et salut à lui) approuva cet avis, et se déplaça avec ses hommes jusqu'au point d'eau le plus proche de l'ennemi, où il établit son campement. Puis il fit fermer les autres puits et creuser un bassin pour constituer une réserve d'eau au point d'eau où ils avaient établi le campement, et on y lança les outres.[1]

Les efforts des musulmans pour équiper l'armée de l'expédition de Tabûk (la « campagne de la difficulté ») émanaient aussi de ce fort esprit de solidarité liant la société musulmane. Aucune autre civilisation n'a connu un tel esprit de partage pour réaliser les objectifs militaires décidés par les chefs. Les musulmans rivalisèrent pour donner leurs biens et faire l'aumône : `Uthmân ibn `Affân avait préparé une caravane de cent chameaux avec tout leur équipement pour l'envoyer en Syrie et il en fit don à l'armée, puis il fit encore don de cent autres chameaux équipés, puis il apporta mille dinars et les versa sur les genoux du Prophète (paix et salut à lui). Il continua à apporter des dons, arrivant ainsi, outre l'argent, à neuf cents chameaux et cent chevaux. `Abd ar-Rahmân ibn `Awf apporta quant à lui cent pièces d'argent. Abû Bakr apporta tout ce qu'il possédait, ne laissant à sa famille que Dieu et Son Prophète (paix et salut à lui) : il fut le premier à apporter son aumône. `Umar apporta la moitié de ses biens ; al-`Abbâs apporta beaucoup d'argent ; Talha, Sa`d ibn `Ubâda et Muhammad ibn Maslama apportèrent eux aussi de l'argent, tandis que `Âsim ibn `Adî apportait quatre-vingt-dix charges de dattes. Les gens continuèrent à apporter leurs dons, plus ou moins importants : certains donnaient une ou deux mesures de nourriture, ne pouvant donner plus, tandis

[1] Ibn Hishâm, *as-Sîra an-nabawiyya* 1/620 ; Ibn Kathîr, *as-Sîra an-nabawiyya* 2/402 ; as-Suhaylî, *ar-Rawd al-unuf* 3/62.

que les femmes envoyaient elles aussi ce qu'elles pouvaient : du musc, des bracelets, des anneaux de chevilles, des boucles d'oreilles et des bagues.[1]

La relation particulière unissant le chef à ses troupes était l'un des facteurs essentiels du succès des entreprises militaires islamiques. Le Prophète (paix et salut à lui) veillait à tisser des liens d'affection et de confiance avec ses soldats, appelant chacun d'entre eux d'une manière qui lui était agréable. Ainsi, il dit au sujet d'Abû `Ubayda : *« Chaque communauté possède un homme de confiance, et l'homme de confiance de cette communauté, c'est Abû `Ubayda ibn al-Jarrâh. »*[2] Au sujet d'az-Zubayr, il dit : *« Chaque prophète a un compagnon fidèle, et mon compagnon fidèle c'est az-Zubayr. »* Il partageait leurs tâches aussi bien défensives qu'offensives, comme lorsqu'il participa au creusement du fossé lors de la bataille contre les Coalisés. Les commandants militaires après lui suivirent son modèle, vivant modestement parmi leurs troupes. C'est ainsi que l'émissaire du *muqawqis* d'Egypte les décrivit en ces termes : « J'ai vu des gens qui préfèrent la mort à la vie, la simplicité au luxe. Aucun d'entre eux n'a de désir pour les possessions de ce monde. Ils s'assoient sur le sol et mangent agenouillés. Leur commandant est comme l'un des leurs et on ne saurait reconnaître parmi eux l'homme humble de l'homme noble ni le maître de l'esclave. »[3]

Les innovations tactiques sur le champ de bataille

L'inventivité et la capacité d'innover caractérisaient l'art militaire islamique. Cette inventivité au niveau de la stratégie militaire est clairement illustrée par ce qui se passa lors de la bataille d'al-Qâdisiyya, lorsque les musulmans furent surpris par la présence d'éléphants aux premiers rangs des troupes perses. Avec leur masse et leur stature, les éléphants effrayaient les chevaux des musulmans et les faisaient reculer. Les chefs musulmans se consultèrent très rapidement et élaborèrent une stratégie pour vaincre les

---

[1] D'après Ibn Kathîr, *as-Sîra an-nabawiyya*, 4/6.
[2] Al-Bukhârî, Livre des expéditions militaires, chapitre : « Le récit des gens de Najrân » (4121).
[3] Ibn Taghrîbardî, *an-Nujûm az-Zâhira fî mulûk misr wal-qâhira* 1/11.

éléphants. Sa`d envoya dire à `Âsim ibn `Amr at-Tamîmî : « Vous, les Tamîm, n'êtes-vous pas connus pour vos chameaux et vos chevaux ? N'avez-vous pas quelque ruse à opposer à ces éléphants ? » Il répondit : « Si, par Dieu. » Il réunit des archers parmi ses troupes, ainsi que des hommes habiles, et il leur dit : « Vous, les archers, tirez vos flèches sur les hommes qui montent les éléphants afin de les en faire tomber. Et vous, les hommes habiles, passez par-derrière les éléphants et coupez leurs harnais, afin de faire tomber les palanquins qui transportent les combattants. » Il sortit pour les protéger au cœur de la bataille, tandis que l'aile droite et l'aile gauche n'étaient pas loin. Les compagnons de `Âsim s'approchèrent des éléphants, s'accrochèrent à leur queue et coupèrent leurs harnais, au milieu du barrissement des éléphants. Tous les éléphants furent ainsi débarrassés de leur charge et les hommes qui les montaient furent tués.[1]

L'une des plus célèbres stratégies militaires novatrices de l'histoire islamique fut celle de Muhammad al-Fâtih (le conquérant) lors de la prise de Constantinople. Il arriva dans le détroit des Dardanelles à bord d'un navire chargé d'énormes canons, et constata que les Byzantins avaient fermé le détroit au moyen d'énormes chaînes tendues d'une rive à l'autre et empêchant les navires de passer. Cet ingénieux chef militaire ne se laissa pas dissuader pour autant : il poursuivit son avance et décida de mener la plus grande opération de déplacement de flotte de l'histoire. L'armée tout entière fut employée à transférer les navires sur des rouleaux de bois disposés sur la terre ferme : les chaînes une fois contournées, les navires furent remis à flot. Les Byzantins furent surpris par ce contournement sans précédent dans l'histoire. Pour la première fois dans l'histoire militaire, un chef militaire avait transporté par voie terrestre sa flotte tout entière avec ses canons et ses équipements, lui avait fait gravir la montagne puis l'avait fait redescendre dans la mer pour affronter l'ennemi. Suite à cet effet de surprise, la ville tomba entre ses mains avec un minimum de pertes.[2]

---

[1] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 2/412.

[2] `Alî Muhammad as-Salâbî, *ad-Dawla al-`uthmâniyya : `awâmil an-nuhûd wa-asbâb as-suqût*, p. 88.

Telles étaient quelques-unes des caractéristiques de l'art militaire islamique, illustrant la primauté de la foi fondant la civilisation musulmane et l'excellence de ses fils.

La marine islamique

Avant l'islam et aux premiers temps de l'époque islamique, les Arabes ne connaissaient pas grand-chose à la navigation : ils étaient des Bédouins dont le commerce se limitait à suivre les voies terrestres à travers le désert. Al-`Alâ' ibn al-Hadramî, le gouverneur d'al-Bahrayn, fut le premier à se lancer dans une expédition maritime à l'époque du calife `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée). Il voulut partir en expédition contre la Perse pour renforcer l'islam : en l'an 17H/638, il mena les gens d'al-Bahrayn à l'assaut de la Perse. Ils partirent en bateau sans la permission de `Umar et traversèrent le Golfe Persique, puis ils revinrent par Bassora avec leurs butins après avoir perdu les bateaux sur lesquels ils étaient partis. Cela contraria `Umar, qui n'aimait pas l'idée de passer par la mer, et il destitua al-`Alâ'.[1]

Après l'expansion due aux conquêtes d'islamisation, avec la conquête de la Syrie et de l'Egypte, les musulmans voulurent se mettre au niveau des Byzantins dans leur utilisation de la marine et protéger de leurs attaques les côtes des pays nouvellement islamisés. De ce fait, Mu`âwiya ibn Abî Sufyân, qui se trouvait à Hums, écrivit à `Umar ibn al-Khattâb pour lui demander la permission d'attaquer les Byzantins par la mer. `Umar refusa, mais Mu`âwiya insista et lui écrivit : « Les habitants d'un village de Hums entendent les aboiements de leurs chiens et le chant de leurs coqs » – indiquant ainsi qu'ils étaient très proches. Cela influença `Umar, qui écrivit à `Amr ibn al-`Âs de lui décrire la mer et les marins. `Amr répondit : « J'ai vu une immense structure où s'embarquent de petites créatures, avec rien d'autre que le ciel et l'eau. Lorsque le bateau s'immobilise, les cœurs frémissent, et lorsqu'il se meut les esprits s'étonnent, la certitude du salut diminue et le doute augmente. Les hommes y sont comme des vers sur un bout de bois. S'il penche, il fait naufrage, et l'on est stupéfait s'il arrive à

---

[1] Voir Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 7/96-97.

bon port. »[1] `Umar écrivit alors à Mu`âwiya : « Par Celui qui a envoyé Muhammad avec la vérité ! Jamais je n'y embarquerai un musulman… Par Dieu ! un musulman m'est plus précieux que tout ce que les Romains possèdent. Garde-toi de me proposer cela : je t'ai prévenu, et tu sais ce que j'ai fait à al-`Alâ' alors que je ne l'avais pas mis en garde à ce propos. »[2]

Les musulmans n'avaient pas de moyens maritimes jusqu'à l'époque de `Umar ibn al-Khattâb où une politique défensive fut élaborée pour résister au danger byzantin : on établit alors des fortifications et des garnisons le long des côtes.

Lorsque `Uthmân ibn `Affân devint calife, « Mu`âwiya ne cessa d'insister jusqu'à ce que `Uthmân accepte d'équiper un navire. Il lui dit : 'Ne désigne pas les gens, ne tire pas au sort entre eux, mais laisse-leur le choix. Celui qui choisit de son plein gré de s'embarquer, emmène-le et aide-le.' Ce fut ce qu'il fit. »[3]

Lorsque la situation des musulmans se consolida, que leur autorité s'étendit et que d'autres nations se soumirent à eux, ils purent s'entourer d'artisans des différents corps de métiers : ils firent appel à des marins pour commander leurs navires et leur pratique de la marine s'améliora. Ils devinrent experts dans ce domaine, lancèrent des expéditions maritimes et équipèrent des flottes en hommes et en armes, envoyant des combattants au-delà des mers. Ils développèrent cela dans leurs territoires proches de la mer, comme la Syrie, l'Ifriqiyya, le Maroc et l'Andalousie.[4]

L'Histoire évoque avec fierté les premières batailles navales des musulmans, comme l'expédition de Chypre et la bataille navale de *Dhât as-sawârî* (la « bataille des mâts ») en 34H/654, qui changea le cours de l'histoire maritime en donnant aux musulmans le contrôle du bassin méditerranéen. La Méditerranée, jusque-là appelée la mer des Romains, devint une mer islamique. La conquête de l'Andalousie affermit le contrôle de la flotte musulmane : les ba-

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, 2/130.
[2] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 3/316.
[3] *Ibid.*, 3/317.
[4] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, 1/253.

teaux pouvaient désormais circuler librement des côtes de Syrie et d'Egypte à l'est à celles d'Espagne à l'ouest.

La fabrication des navires

Dès lors que les musulmans comprirent l'importance de la marine en tant qu'arme de guerre, en particulier après leur grande victoire de *Dhât as-sawârî*, ils se mirent à établir nombre de chantiers navals : le premier fut établi sur l'île d'ar-Rawda en Egypte en 54H/674 et fut appelé *Dâr as-sinâ`a.*[1] Deux autres chantiers navals furent établis en Syrie à `Akâ et Tyr, puis d'autres en Ifriqiyya et en Andalousie : « À l'époque de `Abd ar-Rahmân an-Nâsir, la flotte d'Andalousie comptait environ deux cents navires, et celle de l'Ifriqiyya en comptait à peu près autant. »[2]

Les musulmans développèrent également une flotte commerciale en plus de leur flotte de guerre. Lorsque les musulmans prirent le contrôle du commerce international, leur intérêt pour la navigation commerciale dans les mers orientales et méridionales s'accrut. Différentes sortes de navires de guerre et de navires commerciaux étaient employés en fonction de la nature des mers ou des océans : la *shûna* (galère), la *harrâqa* (embarcation équipée d'un canon), la *batisa*, le *ghurâb*, la *shandaliyya*, la *hammâla*, la *tarîda*... Tous ces types de bateaux différaient par leur taille, leur fonction et leur vitesse. Le plus grand était la *shûna* qui transportait les troupes et les armes lourdes, tandis que le plus petit était la *tarîda*, petite embarcation légère. Parmi les armes utilisées, on peut noter les ancres, que les musulmans utilisèrent lors de la bataille de *Dhât as-sawârî* pour accrocher leurs bateaux aux bateaux ennemis, les *naffâta*, des mélanges de liquides enflammés lancés depuis un cylindre à l'avant du bateau et qu'on appelle le feu grégeois, ainsi que toutes les armes terrestres traditionnelles.

Le développement d'un génie maritime islamique s'est encore manifesté par la rédaction d'ouvrages sur la navigation. Les principaux sont *al-Fawâ'id fî usûl `ilm al-bahr wal-qawâ`id* d'Ibn Mâjid (mort après 904H/1498), surnommé « le lion de la mer », et son

---

[1] Voir Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 166.

[2] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, 1/253.

résumé en vers sous le titre *Hâwiyat al-ikhtisâr fî usûl `ilm al-bihâr*[1], ainsi que *al-Minhâj al-fâkhir fî `ilm al-bahr az-zâkhir* et *al-`Umda al-mahriyya fî dabt al-`ulûm al-bahriyya* de Sulaymân al-Mahrî (mort vers 961H/1554), surnommé « l'instructeur de la mer ».[2]

Le lexique maritime abonde également en termes maritimes islamiques qui se sont introduits dans les langues européennes : ainsi le mot amiral vient de *amîr al-bahr*, câble vient de *habl*, récif vient de *rasîf* et arsenal vient de *dâr as-sinâ`a.*

Une charte de l'éthique militaire

On ne s'étonnera pas de voir que les musulmans furent les premiers à établir un lien ferme entre la guerre et l'éthique, en adoptant un comportement au combat qui différait grandement de celui des forces perses ou byzantines. C'est là sans doute l'un des plus nobles apports de la civilisation musulmane à l'humanité : elle s'est attachée à éduquer les consciences et à fonder les relations avec l'autre, qu'il soit ennemi ou pas, sur des valeurs morales et humaines.

En propageant le message de l'islam aux autres nations, la civilisation musulmane n'a jamais eu pour but de faire couler le sang et de tuer des innocents comme le faisaient dans leurs combats les Perses et les Byzantins, ou encore les Tatares qui anéantissaient tout sur leur passage, tuaient sans distinction les vieillards et les enfants, les hommes et les femmes, les animaux, qui faisaient avorter les femmes enceintes, et qui commettaient des horreurs défiant l'imagination.

C'est pourquoi le Prophète (paix et salut à lui) enseignait à ses Compagnons le bon comportement à la guerre. Il leur dit : *« N'espérez pas la rencontre de l'ennemi et demandez à Dieu de vous préserver... »* L'éducation morale que le musulman a reçue du Coran et de la sunna du Prophète (paix et salut à lui) fait qu'il répugne à tuer et à faire couler le sang. De ce fait, il ne prend pas

[1] Az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 1/201.
[2] *Ibid.*, 3/121.

l'initiative des hostilités et il cherche par tous les moyens à éviter les combats et les effusions de sang.

La justice montrée par le Prophète (paix et salut à lui) au combat faisait qu'il ne tuait que les combattants : il ne tuait pas les civils qui ne participaient pas à la guerre. Le Prophète (paix et salut à lui) recommanda ce comportement à `Abd ar-Rahmân ibn `Awf (que Dieu l'agrée) lorsqu'il l'envoya, au mois de *sha`bân* de l'an 6 de l'hégire, affronter la tribu des Kalb à Dawmat al-Jandal : *« Partez ensemble en campagne dans la voie de Dieu et combattez ceux qui rejettent Dieu, sans commettre d'exaction, sans trahir, sans mutiler, et sans tuer d'enfants. »*[1]

Cette éthique de la guerre constituait une charte à laquelle les armées musulmanes se tenaient lors de leurs combats avec les non-musulmans. Les guerres islamiques se distinguaient en ce qu'elles n'étaient pas sanguinaires : les chefs militaires musulmans saisissaient les occasions de mettre fin aux combats et de préserver des vies, imitant en cela le modèle du Prophète (paix et salut à lui). Le calcul du nombre de morts dans l'ensemble des guerres menées par le Prophète (paix et salut à lui), tant du côté des martyrs musulmans que de celui des ennemis, est particulièrement révélateur lorsqu'on le compare à ce qui se passe dans notre monde moderne.

Sur l'ensemble des batailles menées par le Prophète (paix et salut à lui), en dix ans, le nombre de martyrs musulmans fut, nous disent les sources, de deux cent soixante deux. En face, il y eut approximativement mille vingt-deux tués parmi les ennemis. Ces chiffres rassemblent tous les morts des deux côtés, y compris dans les combats isolés. Ils se basent sur les récits authentifiés,[2] afin d'éviter les éventuelles exagérations présentes dans les récits faibles, où les nombres de morts du côté musulman sont parfois

---

[1] Muslim, Livre du *jihâd* et des expéditions, chapitre : « L'imam nomme les commandants militaires » (1731) ; Abû Dâwud (2613) ; at-Tirmidhî (1408) ; Ibn Mâjah (2857) ; ad-Dâramî (2439) ; Ahmad (18119) ; al-Hâkim (8623).

[2] Les récits pris en compte sont ceux des recueils de *hadîth* fiables, ainsi que les récits authentifiés présents dans les ouvrages de *sîra* comme la *Sîra* d'Ibn Hishâm, *`Uyûn al-athar*, *Zâd al-ma`âd*, la *Sîra* d'Ibn Kathîr, d'at-Tabarî et d'autres.

sous-estimés dans un but de glorification des guerres prophétiques.[1]

Ce calcul global nous donne un résultat de seulement 1284 morts, tous camps confondus !

Afin qu'on ne puisse pas arguer que cela est proportionnel au petit nombre des combattants dans les armées de l'époque, considérons également le nombre de combattants impliqués dans les batailles et calculons la proportion des tués. Le résultat est surprenant : la proportion de martyrs parmi les combattants musulmans n'est que de 1%, tandis que du côté des armées ennemies, le nombre de morts atteint 2% des combattants ! On atteint donc un chiffre de seulement 1,5% de morts si l'on fait la moyenne des deux camps.

Ce faible pourcentage de victimes, sur un nombre total de 25 ou 27 campagnes et 38 expéditions mineures, soit 63 batailles en tout, est la meilleure preuve que les batailles de l'époque du Prophète (paix et salut à lui) n'étaient pas sanguinaires.

Une comparaison avec les chiffres de la Seconde Guerre mondiale, comme exemple des guerres des civilisations modernes, clarifie encore les choses. Les nations impliquées dans ce conflit sont présentées, rappelons-le, comme les chefs de file de la civilisation et des droits de l'homme. Or le calcul du pourcentage des victimes par rapport au nombre de combattants impliqués dans le conflit donne, pour cette guerre « civilisée », un pourcentage de morts de 351% !

Encore une fois, les chiffres ne mentent pas : 15 600 000 soldats ont participé à la Seconde Guerre mondiale tandis que le nombre total des morts a été de 54 800 000, soit plus de trois fois plus que le nombre de soldats. Cela s'explique par le fait que toutes les armées impliquées dans le conflit, sans exception, ont ciblé les populations civiles : des milliers de tonnes de bombes furent déversées sur les villes et les villages, anéantissant les habitants en plus de

---

[1] Ainsi, certains récits font état de seulement vingt-sept martyrs lors de la bataille de Bi'r Ma'ûna, alors qu'il y en eut soixante-dix ; certains ne comptent pas les Banû Qurayza exécutés, considérant qu'il s'agissait d'une punition, alors qu'ils furent bel et bien tués dans le cadre de la guerre, quelle qu'ait pu être la cause de leur mort ; et ainsi de suite.

détruire les infrastructures, de ruiner l'économie et de déplacer les populations.

Cette guerre fut donc une catastrophe humaine de tous les points de vue. Il n'échappe à personne que ces massacres furent le fait de nations connues, alors comme aujourd'hui, comme des nations hautement civilisées : des nations telles que la Grande-Bretagne, la France, les États-Unis, l'Union soviétique, la Chine, l'Allemagne, l'Italie ou le Japon…

Après le Prophète (paix et salut à lui), les musulmans ont suivi la voie qu'il avait tracée. Ceci apparaît clairement dans cette recommandation d'Abû Bakr as-Siddîq (que Dieu l'agrée) – le Compagnon le plus attaché à la sunna – aux armées partant vers la Syrie : « Ne semez pas la destruction. » Dans cette injonction d'une remarquable concision, Abû Bakr interdisait clairement toute forme de destruction. Il recommanda également à ses soldats : « N'abattez pas et ne brûlez pas de palmier, n'abattez pas de bête, ni d'arbre fruitier, ne détruisez pas d'église… »[1] Ces précisions détaillent ce que signifie l'interdiction de semer la destruction : les commandants militaires ne doivent pas s'imaginer que le fait que les gens soient des ennemis autorise certaines exactions. Toutes les formes de destructions sont interdites en islam.

Lorsque `Umar ibn al-Khattâb envoyait des commandants à la tête de troupes, il leur recommandait avant tout de craindre Dieu. Puis en leur remettant le commandement il leur disait : « Au nom de Dieu, et avec l'aide de Dieu. Avancez avec le soutien de Dieu en cherchant la victoire et en vous attachant à la justice et à la patience, et combattez dans la voie de Dieu ceux qui rejettent Dieu : ***'Et ne soyez pas agresseurs, car Dieu n'aime point les agresseurs.'***[2] Ne flanchez pas au combat, ne mutilez pas les cadavres lorsque vous avez le dessus, ne commettez pas d'exactions lorsque vous êtes victorieux, ne tuez ni vieillard, ni femme, ni enfant et évitez-les lors des batailles et quand vous lancez vos attaques. Ne commettez pas d'excès dans la prise de butins et préservez le *jihâd* des ambitions de ce bas-monde. Réjouissez-vous de la transaction

---

[1] Al-Bayhaqî dans *as-Sunan al-kubrâ* (17904).
[2] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 190.

profitable dans laquelle vous vous engagez : c'est là qu'est la récompense suprême. »[1]

La préoccupation de l'islam et de sa civilisation pour l'aspect éthique de toute activité, en temps de paix comme en temps de guerre, confirme encore une fois que la civilisation musulmane a pour fondement l'éthique, et que la miséricorde, le pardon et la fraternité en sont des valeurs essentielles. Malgré le haut degré de progrès atteint par cette civilisation sur le plan militaire, elle n'a jamais maltraité les peuples des autres nations. Elle a respecté leurs croyances et les a accueillis en tant que citoyens libres au sein de l'État islamique. La meilleure illustration en est le comportement de Salâh ad-Dîn (Saladin) avec les Croisés : il montrait compassion et miséricorde aux prisonniers et à leurs chefs, à tel point que dans les milieux érudits comme dans la mémoire populaire Saladin est resté un exemple pour sa haute moralité plus encore que pour ses exploits militaires.

---

[1] Ibn Qutayba, *`Uyûn al-akhbâr*, 1/107.

Chapitre quatre : L'institution judiciaire

On ne cesse de s'étonner lorsqu'on lit l'histoire de l'institution judiciaire islamique et de ses contributions évidentes à l'évolution des sociétés humaines. Cette institution a été à l'origine d'une vaste quantité de réglementations très précises, qui étaient inconnues des institutions judiciaires avant l'islam ou même après jusqu'à une époque récente. Cette institution tirait ses règles et ses lois de la Loi islamique éternelle et infaillible. La mise en œuvre de la Loi par cette institution au fil des siècles a produit un patrimoine juridique du plus grand intérêt. Les nations occidentales en ont tiré profit et l'ont développé ; quant à nous, nous en avons gardé une partie et nous nous sommes mis à les imiter après avoir été à l'avant-garde. En tout état de cause, nous examinerons cette institution à travers les points suivants :

- La justice comme principe fondamental de l'édification de la nation
- L'élaboration de moyens garantissant la justice du juge
- La création et le développement de l'institution judiciaire
- Critères de choix des juges et examen de leurs capacités
- Définition des responsabilités du juge
- L'apparition de juges spécialisés
- Le contrôle de la justice

- La soumission des califes et des émirs à l'autorité judiciaire
- Création et développement du bureau des plaintes

La justice comme principe fondamental de l'édification de la nation

Ce qui distingue fondamentalement la civilisation musulmane des autres civilisations, c'est qu'elle a produit un ensemble d'institutions fondées sur des valeurs émanant des enseignements du Seigneur de l'univers : des valeurs immuables, donc, et qui ne varient pas selon le bon vouloir des princes. Avant la civilisation musulmane, l'humanité n'avait pas connu une pureté morale et spirituelle comme celle que la civilisation musulmane apporta au monde. Ces valeurs suscitèrent l'admiration lorsqu'elles furent mises en œuvre dans cette remarquable civilisation.

Avant toute chose, l'institution judiciaire en islam se caractérise par le principe de justice qui fonde son rapport avec tous ceux qui se trouvent face à elle. En réalité, ce principe ne fondait pas seulement l'institution judiciaire : il était au cœur de la nation islamique tout entière. La mise en œuvre de la justice a été un principe fondamental de l'édification de la civilisation musulmane.

Les musulmans tiraient cette valeur fondamentale de la révélation divine, avec ses deux sources : le Saint Coran et la noble tradition prophétique. Ainsi, Abû Dharr a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit, rapportant les paroles de Dieu dans un *ḫadîth qudsî* : *« Mes serviteurs, Je Me suis interdit l'injustice et je l'ai déclarée illicite entre vous : ne commettez pas d'injustice les uns envers les autres. »*[1] Ces enseignements ont fait connaître aux musulmans l'importance de la justice et la nécessité de la faire régner.

La justice n'était pas appliquée uniquement entre les musulmans : Dieu nous ordonne de traiter avec justice même ceux que nous détestons, un principe qui était nouveau dans les relations entre les hommes. Dieu dit : ***« Que l'aversion que vous éprouvez pour certaines personnes ne vous incite pas à être injustes ! Soyez justes,***

[1] Muslim, Livre de la bienfaisance, des liens familiaux et de l'éducation, chapitre : « L'interdiction de l'injustice » (2577).

cela est plus proche de la piété. Craignez Dieu : Dieu est parfaitement informé de ce que vous faites. »[1]

L'islam souligne également la nécessité de traiter les non-musulmans avec équité, de ne pas bafouer leurs droits, de ne pas les léser alors qu'ils sont en position de faiblesse, de ne pas les trahir. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Quiconque commet une injustice envers un non-musulman lié par un accord de paix, le rabaisse ou lui impose de trop lourdes charges, ou encore lui prend quoi que ce soit contre son gré, me trouvera plaidant contre lui le Jour du Jugement. »*[2]

De ce fait, l'islam fait porter à la collectivité musulmane la responsabilité de faire régner la justice en son sein et dans ses relations avec les autres. Les musulmans en seront récompensés, comme l'indique le Prophète (paix et salut à lui) : *« Etablir la justice entre deux parties est une aumône. »*[3]

Plus encore, l'islam met en garde les personnes qu'un litige oppose contre la tentation de falsifier la vérité et d'apporter fallacieusement des arguments ou des preuves à l'appui de leur point de vue pour s'approprier ce qui ne leur revient pas. C'est sans nul doute cette éducation musulmane fondée sur la droiture qui rend la conscience musulmane si vigilante à l'égard du mal et de toute tentative de fraude ou de falsification. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Je ne suis qu'un être humain. Vous portez vos litiges devant moi et il se peut que l'un soit plus éloquent que l'autre, que je croie qu'il ait raison et que je juge en sa faveur. Si j'attribue à quelqu'un ce qui revient à un musulman, il s'agit d'un morceau de feu : à lui de le prendre ou de le laisser. »*[4]

La civilisation musulmane est donc fondée sur l'éthique et les valeurs morales. Elle a instauré le principe divin de la justice dans les relations entre les êtres humains : en faisant régner la justice, elle

---

[1] Sourate 5, *al-Mâ'ida*, verset 8.
[2] Rapporté par Abû Dâwud (3052) et al-Bayhaqî (18511), et considéré comme authentique par al-Albânî. Voir : *as-Silsila aṣ-ṣaḥîḥa* (445).
[3] Al-Bukhârî, Livre du *jihâd* (2827) ; Muslim, Livre de la *zakât* (1009).
[4] Al-Bukhârî, Livre des stratagèmes (6566) ; Muslim, Livre des sentences (1731).

ne fait aucune différence entre les adversaires sur la base de la race, de la couleur ou de la religion. Les faits ne peuvent que dissiper tout doute et toute allégation contraire.

L'élaboration des moyens de garantir la justice du juge

La fonction de juge était l'une des plus hautes fonctions de l'institution califale. Le juge (*qâdî*) exerçait l'une des plus importantes responsabilités de l'État, celle de « trancher les litiges entre les gens, pour mettre fin aux disputes en appliquant les prescriptions juridiques tirées du Coran et de la sunna. »[1]

La tradition prophétique insiste sur la nécessité d'en référer à la Loi de Dieu pour régler les différentes questions, sans faire de distinction entre jeunes et vieux ni entre gouvernants et gouvernés. L'islam a donc inculqué aux juges la nécessité d'être conscients que Dieu les observe dans leurs actes et leurs jugements. S'écarter de la vérité dans les décisions de justice serait un crime à l'encontre des parties concernées, comme ce serait s'écarter de la voie droite de Dieu. C'est pourquoi l'islam avertit tous ceux qui sont chargés d'administrer la justice de ne pas s'éloigner de ce qui est vrai et juste. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Les juges sont de trois sortes ; deux juges iront en Enfer et un ira au Paradis. Un homme qui rend un jugement injuste en connaissance de cause ira en Enfer. Un juge qui ne sait pas et qui lèse les gens de leurs droits ira en Enfer. Un juge qui rend un jugement juste ira au Paradis. »*[2]

Le fait que les jugements soient basés sur le Coran et la sunna en garantit l'exactitude et l'objectivité, tout en garantissant également l'uniformité de ces jugements dans l'ensemble de l'État islamique et leur permanence au fil des époques.

Tout en basant ses jugements sur les injonctions du Coran et de la sunna, le juge a le droit d'exercer l'*ijtihâd*. Il peut utiliser sa raison

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/220.
[2] At-Tirmidhî, Livre des sentences (1322) ; Abû Dâwud (3573) ; Ibn Mâjah (2315) ; déclaré authentique par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (4447).

pour résoudre les questions qui ne font pas l'objet d'un texte explicite du Coran et de la sunna, ni d'une analogie (*qiyâs*) ni d'une position unanime. Le juge exerce alors son jugement personnel pour formuler un avis et en tire la récompense liée à l'*ijtihâd*. `Amr ibn al-`Âs (que Dieu l'agrée) a entendu le Prophète (paix et salut à lui) dire : *« Lorsque le juge exerce son jugement et a raison, il a une double récompense ; lorsqu'il exerce son jugement et qu'il se trompe, il a une récompense. »*[1] La double récompense, c'est la récompense d'avoir pratiqué l'*ijtihâd* pour rechercher la vérité et celle d'être parvenu à connaître la vérité. Mais si le juge se trompe dans son *ijtihâd*, il a tout de même une récompense, celle d'avoir pratiqué l'*ijtihâd* dans un effort pour atteindre la vérité : il n'encourt aucun blâme s'il se trompe, tant qu'il avait pour intention de chercher à connaître la vérité, et dans la mesure où il possède les compétences nécessaires à la pratique de l'*ijtihâd*.

La plus grande équité est exigée dans la résolution des litiges. Ainsi, le Prophète (paix et salut à lui) recommanda à `Alî (que Dieu l'agrée) : *« Lorsque deux hommes te soumettent leur différend, n'émets pas de jugement en faveur de l'un avant d'avoir entendu l'autre : tu sauras alors comment juger. »*[2] De même, le juge doit se garder d'émettre un jugement sous l'effet de la colère, conformément à la parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Qu'un de vous ne juge pas entre deux parties alors qu'il est en colère. »*[3]

Pour que la justice suive son cours, le juge percevait un salaire conséquent et il lui était interdit de recevoir des cadeaux. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit en effet : *« Lorsque nous confions une charge à quelqu'un et que nous le payons, ce qu'il prend en plus de cela est de l'argent détourné. »*[4]

---

[1] Al-Bukhârî, Livre de la fermeté (6919); Muslim, Livre des sentences (15).

[2] At-Tirmidhî, Livre des sentences (1331) : il déclare ce *hadîth* authentique ; Ahmad (1210) ; déclaré bon par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (435).

[3] Al-Bukhârî d'après Abû Bakra, Livre des jugements (6739) ; Muslim, Livre des sentences (16).

[4] Abû Dâwud d'après Burayda ibn al-Hasîb, Livre du tribut (2943) ; Ibn Khuzayma (2369) ; al-Hâkim (1472), qui déclare que ce *hadîth* est authentique selon la norme d'al-Bukhârî et Muslim mais non cité par eux ; déclaré authentique par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (6023).

La résolution des litiges nécessite parfois que le juge estime lui-même l'objet de la dispute. Cela relève de son appréciation, et il peut aller lui-même voir les parties selon ce qu'il aura constaté. C'est pourquoi le Prophète (paix et salut à lui) se dépêcha d'intervenir lorsqu'une dispute survint entre les Emigrés et les *Ansâr*, sans attendre qu'ils viennent à lui, en raison du caractère urgent et délicat de la situation. Jâbir ibn `Abdallâh (que Dieu l'agrée ainsi que son père) a relaté : « Comme nous étions en expédition, un homme des Emigrés frappa au derrière un homme des *Ansâr*. L'homme des *Ansâr* s'écria : 'À moi, les *Ansâr* !' L'Emigré s'écria : 'À moi, les Emigrés !' Le Prophète (paix et salut à lui) entendit cela et dit : *'Qu'est-ce que c'est que cela ?'* On lui dit : 'Messager de Dieu, un homme des Emigrés a frappé au derrière un homme des *Ansâr*.' Il dit : *'Cessez cela, c'est indigne.'* »[1]

De la même façon, al-Kindî rapporte ce récit de Muhammad ibn Ramah : « Un différend m'opposait à mon voisin au sujet d'un mur. Ma mère me dit : 'Va trouver le *qâdî* al-Mufaddal ibn Fudâla (*qâdî* de 174 à 177H/790-793) et explique-lui l'affaire.' Il me dit de l'attendre jusqu'après la prière de l'après-midi. Il vint alors, entra dans notre maison et regarda le mur, puis entra dans la maison du voisin et regarda le mur. Cela fait, il dit : 'Le mur est à votre voisin.' Puis il repartit. »[2]

Le juge pouvait se faire conseiller en cas de besoin. L'imam `Alî eut à juger un cas étrange : lorsque apparurent de nouveaux éléments et de nouveaux aveux modifiant le cours de l'affaire, il demanda conseil à son fils al-Hassan, ce qui montre que cela est autorisé au juge. L'étrange incident est relaté par l'imam Ibn al-Qayyim dans *at-Turuq al-hukmiyya*. Il relate qu'un jour, on amena un homme devant `Alî, alors Commandeur des Croyants. « Il avait été découvert dans une zone inhabitée, un couteau ensanglanté à la main, avec devant lui un mort baignant dans son sang. On l'interrogea et il dit l'avoir tué. `Alî dit : 'Emmenez-le et tuez-le.' Lorsqu'on emmena l'homme, un autre homme arriva en courant et

[1] Al-Bukhârî, Livre de l'interprétation du Coran, sourate *al-Munâfiqûn* (4624) ; Muslim, Livre de la bienfaisance, des liens familiaux et de l'éducation (2584).
[2] Al-Kindî, *al-Wullât wal-qudât*, p. 378 ; Zâfir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî ash-sharî`a wat-târîkh al-islâmî* 2/515.

dit : ‘Ne vous pressez pas, ramenez-le devant `Alî.’ On le ramena et le second homme dit : ‘Commandeur des Croyants, ce n’est pas lui, c’est moi qui l’ai tué.’ `Alî demanda au premier : ‘Qu’est-ce qui t’a poussé à t’accuser d’un meurtre que tu n’as pas commis ?’ Il répondit : ‘Commandeur des Croyants, que pouvais-je faire ? Le garde m’a trouvé debout devant un homme qui baignait dans son sang, alors que j’avais un couteau ensanglanté à la main et que l’endroit était désert. J’ai eu peur qu’on ne me croie pas et qu’on ait recours au serment collectif[1] : j’ai donc reconnu un crime que je n’avais pas commis et je m’en suis remis à Dieu.’ `Alî répondit : ‘Tu as mal agi. Que t’est-il arrivé ?’ L’homme répondit : ‘Je suis boucher, je suis parti à ma boutique au petit matin, j’ai égorgé une vache et je l’ai dépecée. Tandis que je la dépeçais et que je tenais le couteau à la main, j’ai eu envie d’uriner. Je me suis rendu dans un endroit désert à proximité et j’y ai fait mes besoins. En repartant vers ma boutique, j’ai trouvé ce mort qui baignait dans son sang : effaré, je suis resté debout à le regarder, le couteau à la main. Tout à coup tes hommes ont surgi et m’ont emmené, et les gens ont dit que j’étais assurément le meurtrier. Convaincu que tu ne croirais pas ma parole aux dépens de la leur, j’ai reconnu un crime que je n’avais pas commis.’ `Alî dit alors au second homme qui avait avoué : ‘Et toi, que t’est-il arrivé ?’ L’homme répondit : ‘Le diable m’a induit en erreur et j’ai tué l’homme pour prendre son argent. Puis j’ai entendu le bruit des gardes et je me suis enfui. J’ai vu ce boucher dans la situation qu’il a décrite. Je me suis caché à lui : les gardes sont arrivés et l’ont emmené devant toi. Lorsque tu as ordonné de le tuer, j’ai su que je porterais aussi la responsabilité de sa mort, et j’ai donc reconnu la vérité.’ `Alî demanda à al-Hasan : ‘Comment juger cet homme ?’ Al-Hasan répondit : ‘Commandeur des Croyants, s’il a effectivement tué un homme, il

[1] Le serment collectif (*al-qasâma*) : Cinquante hommes parmi les ayant-droits de la victime jurent que le prix du sang leur revient, si la victime est trouvée parmi des gens sans qu’on sache qui l’a tuée ; s’ils ne sont pas cinquante, le serment est effectué par le nombre présent, sans qu’il y ait parmi eux d’enfant ni de femme, ni de fou, ni d’esclave ; ou bien c’est la partie accusée qui jure en niant le crime : si ce sont les ayant-droits qui jurent, le prix du sang leur est accordé, tandis que si ce sont les accusés qui jurent ils ne versent pas le prix du sang. Voir Ibn Manzûr, *Lisân al-`arab*, article *qasama* 12/478.

a aussi sauvé la vie d'un autre. Or, Dieu dit : ***'Et celui qui sauve une vie, c'est comme s'il avait sauvé l'humanité entière'.***[1] `Alî laissa alors partir les deux hommes et paya le prix du sang de la victime avec l'argent du Trésor public. » Ibn al-Qayyim commente ainsi l'incident : « Si les ayant-droits de la victime acceptent la conciliation, ceci ne pose aucun problème. Mais s'ils la refusent, le consensus des juristes est que le talion doit être appliqué car le meurtrier a reconnu son crime et rien ne justifie la suppression de la peine, qui doit donc être appliquée. »[2]

L'institution judiciaire jouissait d'un grand prestige. Le respect qu'elle suscitait était tel que la règle voulait que les gens ne parlent pas dans l'assemblée du juge. Dans la biographie d'Ibn Dhakwân dans *Târîkh qudât al-andalus*, on peut lire que « il suscitait le respect et son assemblée était solennelle ; je n'ai jamais vu d'assemblée juridique plus solennelle que la sienne. Lorsqu'il s'assied pour rendre son jugement, dans une assemblée pleine de monde, personne ne parle à part le juge et les deux plaideurs qui comparaissent devant lui. Les gens ne se parlent que par signes, jusqu'à ce que le juge se lève. Son cas est fort remarquable. »[3]

Etant donné l'importance de la fonction de juge dans la société musulmane, les sages, les notables et les savants adressaient des recommandations générales aux juges, pour les aider à être équitables et à faire régner la justice dans la société. Ainsi, le Commandeur des Croyants `Umar ibn al-Khattâb conseilla Abû Mûsâ al-Ash`arî lorsqu'il le nomma juge de Kûfâ ; il lui écrivit entre autres : « Rendre la justice est un devoir formel et une sunna à respecter. Comprends les cas qui te sont soumis, car il ne sert à rien de statuer sur une demande vaine. Traite tout le monde de la même manière, dans ton expression, ta justice et ta manière de les recevoir, afin que les nobles n'espèrent pas tes faveurs et que les humbles ne désespèrent pas de ta justice. La preuve doit être fournie par celui qui accuse, et le serment par celui qui nie. La conciliation est permise entre les musulmans, sauf s'il s'agit de rendre licite l'illicite ou de rendre illicite le licite. Si hier tu as jugé un cas

---

[1] Sourate 5, *al-Mâ'ida*, verset 32.
[2] Ibn al-Qayyim, *at-Turuq al-hukmiyya* 1/82-84.
[3] An-Nabâhî, *Târîkh qudât al-andalus*, p. 84.

puis que ta réflexion te mène aujourd'hui à la vérité, n'hésite pas à corriger ton jugement : la vérité est éternelle et il vaut mieux rectifier un jugement que persister dans l'erreur. Exerce ton jugement en conscience, pour les cas qui te font hésiter et qui ne sont ni dans le Livre de Dieu ni dans la sunna de Son Prophète. Puis connais les cas identiques et semblables et juge les cas par analogie. »[1]

Création et développement de l'institution judiciaire

L'État islamique connut une expansion considérable durant les premiers siècles de son existence. Avec l'arrivée de populations ethniquement très diverses au sein de la civilisation musulmane, la présence d'une institution judiciaire stable était une nécessité. Celle-ci devait avoir ses caractéristiques et son organisation propres à l'intérieur de l'État islamique. C'est pourquoi cette institution commença à se structurer dès l'époque du Prophète (paix et salut à lui).

Aux premiers temps de l'islam, c'était le Prophète (paix et salut à lui) qui tranchait les différends, puis après lui, les premiers califes également rendaient eux-mêmes la justice. Lorsque l'État s'étendit, que musulmans et non-musulmans s'y trouvèrent mélangés, et que les responsabilités du calife se multiplièrent, des juges indépendants furent nommés pour rendre la justice à la place du calife. Cela commença à l'époque de `Umar ibn al-Khaṯṯâb : « Il nomma Abû ad-Dardâ' à ses côtés à Médine, et il nomma Shurayẖ à Bassora et Abû Mûsâ al-Ash`arî à Kûfâ, et écrivit à ce dernier les célèbres recommandations qui résument les règles s'appliquant aux juges. »[2]

Sous le califat omeyyade, des innovations considérables furent introduites dans l'institution judiciaire. Les califes omeyyades renoncèrent à rendre eux-mêmes la justice comme cela avait été fait par le Prophète (paix et salut à lui) et les Califes Bien Guidés. Ils s'employèrent à séparer les pouvoirs, ne conservant que trois éléments cruciaux du pouvoir judiciaire : ils nommaient les juges,

---

[1] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/221.
[2] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/221.

directement depuis la capitale califale Damas ; ils supervisaient les actions et les jugements des juges et suivaient leurs affaires, en particulier concernant les nominations et les destitutions ; et ils veillaient à ce que les juges respectent les règles de la pratique de la justice. Enfin, les califes omeyyades jugeaient les plaintes et les affaires relatives à la *hisba*. Les califes omeyyades accordaient une importance particulière à la justice relative aux plaintes et la dotèrent d'une administration distincte.[1]

À l'époque abbasside, l'organisation administrative de la justice devint très complexe. De nombreuses réformes eurent lieu, car dès le début de leur arrivée au pouvoir les califes abbassides avaient pris conscience de l'importance de l'institution judiciaire et ils remédièrent aux faiblesses qui s'y étaient introduites à la fin de l'époque omeyyade. Le calife Abû Ja`far al-Mansûr, considéré comme le véritable fondateur du califat abbasside, considérait que le juge était l'un des quatre piliers indispensables à la bonne marche de l'État.[2]

Avec l'augmentation du nombre de provinces, on commença à nommer les juges provinciaux en fonction des recommandations des gouverneurs des provinces concernées. Le califat abbasside vit l'apparition d'une nouvelle fonction, celle de juge suprême (*qâdî al-qudât*) : non seulement celui-ci était le juge de la capitale Bagdad, mais le califat lui avait délégué le droit de nommer les juges des provinces, de les superviser et de les destituer. L'institution judiciaire avait donc atteint une indépendance totale sous le califat abbasside. Le célèbre juge Abû Yûsuf, le juge et ministre du calife abbasside Hârûn ar-Rashîd, fut le premier à se voir confier la responsabilité de nommer les juges d'Irak, du Khorasan, d'Egypte et de Syrie.[3]

En raison de l'élargissement de l'institution judiciaire, l'État abbasside adjoignit des assistants aux juges – aussi bien au juge suprême qu'aux juges provinciaux – pour les aider à accomplir au

---

[1] Muhammad az-Zuhaylî, *Târîkh al-qadâ fî l-islâm*, pp. 166-167.
[2] Voir at-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/520.
[3] Arnus, *Târîkh al-qadâ'*, cité par Muhammad az-Zuhaylî, *Târîkh al-qadâ fî l-islâm*, p. 228.

mieux leurs tâches d’administration de la justice. Ces assistants étaient les suivants :

Le juge adjoint rendait la justice au nom du juge dans les villes et les villages, ou remplaçait le juge s’il était absent.

Le secrétaire du juge, ou secrétaire du tribunal, était un greffier qui consignait par écrit ce que disaient les plaideurs, les témoins et le juge ; il classait les affaires suivant l’ordre de présence des plaideurs et les présentait au juge dans l’ordre, sans favoriser personne sauf quelqu’un qui venait de loin ou qui avait une excuse valable.

Le héraut se tenait près du juge pour mettre en valeur son statut et appelait les plaideurs.

Le portier était un garde ou un policier qui participait à l’organisation des activités du juge et au maintien de l’ordre et qui faisait asseoir les plaideurs, les hommes d’un côté et les femmes de l’autre.

Le préposé aux affaires, une fonction créée durant l’époque abbasside, devait enquêter sur les affaires que le juge lui confiait. Le premier à y avoir recours fut le juge Muhammad ibn `Abd ar-Rahmân ibn Abî Laylâ, un compagnon d’Abû Hanîfa ; al-Kindî attribue l’initiative du préposé aux affaires à al-Mufaddal ibn Fadâla qui devint juge d’Egypte en l’an 174H. Ce personnage devait enquêter sur les témoins afin d’en vérifier la fiabilité.

Le partageur, également appelé le calculateur, était chargé de partager les biens aux ayant-droits, de définir les limites des propriétés foncières. Al-Mâwardî a détaillé les caractéristiques de sa fonction.

Les délégués étaient les hommes de confiance auxquels le juge déléguait certaines tâches, comme de gérer les biens des orphelins, des incapables et des absents, ou encore de prendre soin des biens des personnes décédées en attendant qu’ils soient partagés entre les héritiers. Le juge Siwâr ibn `Abdallâh fut le premier à recourir aux délégués et à leur confier la gestion des biens.

Le gardien du coffre était celui qui était chargé de conserver les documents du juge, les papiers officiels et les rapports dans un endroit spécial.

On peut encore ajouter à tous ces personnages le traducteur, dont la fonction était de traduire ce que disaient les plaideurs ou les témoins non arabophones : les traducteurs prirent de l'importance à l'époque abbasside avec l'arrivée de nombreux peuples sous l'égide de l'islam et de la civilisation musulmane.[1]

La comparution devant le juge prenait diverses formes. On notera en particulier les convocations envoyées aux personnes qui devaient comparaître. En Espagne musulmane, les juges avaient adopté le système du pli cacheté : il s'agissait d'un feuillet portant la signature du juge et son sceau, et par lequel on convoquait les plaideurs, sans faire de différence entre les princes et leurs sujets.[2]

Critères de choix des juges et examen de leurs capacités

Le choix des juges était fondé sur la présence en eux des qualités nécessaires à la justice et à l'équité : le savoir, la piété, la justice, la vertu, et ainsi de suite.[3]

C'est pourquoi `Umar avait décidé qu'un juge devait posséder trois qualités : « ne pas flatter, ne pas s'abaisser, et ne pas être cupide »[4]. Nous avons vu comment, au moment de nommer des juges pour les provinces, `Umar leur donnait des recommandations que l'on peut considérer comme les premières règles générales fondant l'administration de la justice dans la civilisation musulmane, qui en fit un outil dans le jugement et le traitement des différentes affaires.

Les califes omeyyades veillaient à nommer à la fonction de juge des hommes savants, vertueux et dignes de confiance. Ainsi, `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde) nomma comme juge de l'Egypte Ibn Khudhâmir as-San`ânî, après avoir été convaincu de sa capacité à porter la responsabilité de cette

---

[1] Muhammad az-Zuhaylî, *Târîkh al-qadâ fî l-islâm*, pp. 246-250.
[2] Voir al-Khashanî, *Qudât qurtuba*, pp. 150-151.
[3] Al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultaniyya*, pp. 53-54 ; Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar*, 1/221.
[4] Wakî` ibn Khalaf, *Akhbâr al-qudât* 1/70.

lourde charge. Ibn Hajr relate la cause de cette nomination : « Un groupe d'hommes en provenance d'Egypte se rendit auprès de Sulaymân ibn `Abd al-Malik, et Ibn Khudhâmir as-San`ânî se trouvait parmi eux. Sulaymân leur posa une question au sujet des habitants du Maroc : les hommes y répondirent, tandis qu'Ibn Khudhâmir refusait de parler. Lorsqu'ils sortirent, `Umar ibn `Abd al-`Azîz lui demanda : 'Qu'est-ce qui t'a empêché de parler, Abû Mas`ûd ?' Il répondit : 'Par Dieu, j'ai eu peur de mentir.' `Umar lui en sut gré, et lorsqu'il accéda au califat, il écrivit à Ayyûb ibn Sharâhbîl qu'il nommait Ibn Khudhâmir juge : il assuma cette fonction de l'an 100 à l'an 105 (718-723). »[1]

Il était indispensable de connaître les hommes et de les mettre à l'épreuve pour diriger les affaires de l'État et savoir qui était compétent et qui ne l'était pas. Lorsqu'il était ministre de Sulaymân ibn `Abd al-Malik, `Umar ibn `Abd al-`Azîz avait pu reconnaître les hommes aptes à porter les responsabilités. Il avait gardé à l'esprit le fait qu'Ibn Khudhâmir possédait les qualités nécessaires pour être juge dans une province islamique et il mit cela à exécution. Il avait bien jugé l'homme : durant les cinq années où il fut juge, Ibn Khudhâmir s'acquitta de ses responsabilités de la meilleure manière. Ibn Hajr écrit à son sujet : « Il fut le premier non-Arabe à devenir juge d'Egypte. Dès lors qu'il assuma cette fonction, il ne perçut pas un dirham ni un dinar (dans l'exercice de ses fonctions). »[2]

Bien que l'institution judiciaire ait été indépendante depuis `Umar ibn al-Khattâb et que cette indépendance soit devenue plus marquée depuis le califat omeyyade, de nombreux juristes et savants refusaient de devenir juges par crainte de Dieu, craignant d'être contraints à juger autrement que selon la Loi révélée. Ainsi, Wakî` relate dans *Akhbâr al-qudât* que le gouverneur d'Egypte Yazîd ibn Hâtim (mort en 177H/793), voulant nommer un juge pour l'Egypte, consulta ses conseillers et ses proches qui lui proposèrent trois noms : « Haywa ibn Shurayh, Abû Khuzayma (Ibrâhîm ibn Yazîd) et `Abdallâh ibn `Abbâs al-Ghassânî. Abû Khuzayma se

[1] Ibn Hajr, *Raf` al-isr `an qudât misr* 2/305.
[2] Ibn Hajr, *Raf` al-isr `an qudât misr* 2/305.

trouvait alors à Alexandrie, mais on le fit venir. Les trois hommes furent convoqués. Le premier à passer en audience fut Haywa ibn Shurayh, qui refusa la nomination : le gouverneur fit appeler le bourreau pour lui couper la tête. Voyant cela, Ibn Shurayh sortit une clé qu'il avait sur lui et dit : « C'est la clé de ma maison, je me languis de rentrer chez moi. » Devant sa détermination, on le laissa. Ibn Shurayh dit : « Ne parlez pas de mon refus à mes compagnons, ils en feraient autant. » Il eut ainsi la vie sauve.[1]

Certains juges refusaient tout salaire pour l'exercice de leur fonction, considérant que cela réduirait leur prestige et celui de leur fonction. L'un d'eux fut Ibn Samâk al-Hamdânî, un juge d'Andalousie. Dans son *Târîkh qudât al-andalus*, an-Nabâhî décrit cet homme et ses qualités : « Il était si simple et si humble qu'il faisait tout lui-même, selon `Iyâd et d'autres : on pouvait le voir casser du bois derrière chez lui, tandis que les gens venaient l'interroger et lui présenter leurs litiges. Il portait des vêtements de laine, et jamais il ne se déplaça dans la ville sur une monture tout le temps où il occupa sa fonction. Il ne percevait aucun salaire pour sa fonction de juge. »[2]

Le juge était parfois élu, dans un souci de respect du choix des administrés qui pouvaient ainsi désigner celui qu'ils considéraient le plus apte à assumer cette importante fonction. Al-Kindî rapporte le récit suivant d'un Egyptien nommé al-Buyûtî : « Ibn Tâhir (le gouverneur d'Egypte) ordonna qu'on réunisse les gens de l'Egypte.[3] Les gens arrivèrent, et j'étais parmi eux. Nous fûmes reçus par Ibn Tâhir, qui avait auprès de lui `Abdallâh ibn `Abd al-Hakam. Il nous dit : 'Je vous ai réunis afin que vous vous choisissiez un juge.' Le premier à parler fut Yahyâ ibn `Abdallâh ibn Bukayr, qui dit : 'Ô émir, choisis-nous pour juge celui que tu voudras, mais épargne-nous deux hommes : ne nomme pas comme juge un étranger, ni quelqu'un qui colporte la médisance...' » Cet incident qui se passait en l'an 212H/827 révèle le haut degré de

---

[1] Wakî` ibn Khalaf, *Akhbâr al-qudât* 3/232-233. Voir `Abd ar-Rahmân al-Misrî, *Futûh misr wa-akhbâruhâ*, p. 261.
[2] An-Nabâhî, *Târîkh qudât al-andalus*, p. 32.
[3] Il s'agissait probablement des notables habituellement consultés.

conscience des populations, dans le choix de ceux qui étaient aptes à assumer la fonction de juge.

Les califes désignaient les juges en fonction de leurs qualifications scientifiques et religieuses. L'âge importait peu, tant que le juge méritait d'assumer cette charge. Ainsi, al-Khaṯîb al-Baghdâdî relate que Yaẖyâ ibn Aktham fut nommé juge de Bassora à l'âge de vingt ans environ, en l'an 202H/817. Les habitants le trouvèrent trop jeune. Ils demandèrent : « Quel âge a le juge ? » Celui-ci sut alors qu'ils le trouvaient trop jeune. Il répondit : « Je suis plus âgé que `Itâb ibn Usayd, que le Prophète (paix et salut à lui) désigna juge de La Mecque le jour de la conquête de la ville. Je suis plus âgé que Mu`âdh ibn Jabal, que le Prophète (paix et salut à lui) désigna juge du Yémen. Je suis plus âgé que Ka`b ibn Thawr, que `Umar ibn al-Khaṯṯâb désigna juge de Bassora. » Il fit ainsi de sa réponse une justification.[1]

En Espagne musulmane, les juges appliquaient le droit malékite, car les plus grands savants d'Andalousie comme Ziyâd ibn `Abd ar-Raẖmân et Yaẖyâ ibn Yaẖyâ avaient été formés par l'imam Mâlik ibn Anas. Les califes omeyyades d'Espagne comme Hishâm ibn `Abd ar-Raẖmân étaient favorables à cette école, car ils aimaient et respectaient énormément la science de l'imam Mâlik.[2]

À l'époque mamelouke, cependant, la grande innovation fut la mise en place de juges appliquant le droit des quatre grandes écoles, alors qu'auparavant seule la jurisprudence shaféite était suivie. Al-Qalqashandî nous informe à ce sujet dans sa discussion des juges de son époque : « Il s'y trouve quatre juges des quatre écoles juridiques, comme à Damas, mais la nomination de ces quatre juges a été postérieure à celle des juges de Damas. Chacun a été nommé officiellement. Le juge shaféite se charge de la nomination des délégués de la ville et de toutes les tâches, tandis que les juges des autres écoles se chargent d'affaires particulières, comme c'était le cas à Damas et en Egypte. »[3]

---

[1] Al-Khaṯîb al-Baghdâdî, *Târîkh baghdâd* 14/198-199.
[2] Al-Khashanî, *Quḏât qurṯuba*, pp. 173-174.
[3] Al-Qalqashandî, *S̱ubẖ al-a`shâ*, 4/228.

Le choix du juge suprême était l'aboutissement d'un long processus destiné à vérifier les compétences du nouveau juge. Etonnamment, c'était le calife lui-même qui vérifiait les compétences du juge suprême. Al-Khashabî décrit dans *Qudât qurtuba* la manière dont le juge suprême Ahmad ibn Baqî avait été choisi : « Le Commandeur des Croyants le choisit, puis le nomma juge des circonscriptions de Jaen, Ilbîra et Tolède. Il le mit à l'épreuve de diverses manières, vérifia toutes ses compétences de la manière la plus approfondie, et le trouva sincère et honnête. L'expérience ayant prouvé combien il méritait cette charge, il le nomma ensuite juge suprême. »[1]

Définition des responsabilités du juge

Les responsabilités du juge consistaient, entre autres, à trancher les litiges, à mettre fin aux disputes, à récupérer les biens injustement appropriés et à les restituer aux ayant-droits légitimes, à gérer les biens des incapables, à appliquer les peines prescrites à ceux qui le méritaient, à vérifier la fiabilité des témoins et des délégués, et à désigner des adjoints pour l'assister dans ses tâches.

L'autorité du juge s'étendait également à d'autres affaires religieuses qui n'étaient pas liées à la justice, mais qui relevaient de la connaissance indispensable qu'avait le juge de la Loi islamique. Ainsi, ses tâches supplémentaires consistaient généralement à diriger la prière à la mosquée, à superviser les établissements religieux, à veiller sur les biens des absents et des disparus, à organiser le pèlerinage et à recevoir le serment d'allégeance au nom du calife.[2]

Ceux qui assumaient la charge de juge suprême pouvaient être nommés ministres, en raison de leur grande expérience pratique de la vie. An-Nabâhî indique dans sa notice biographique du juge Ahmad ibn `Abdallâh Dhakwân, juge suprême d'Andalousie à l'époque de l'émir al-Mansûr ibn Abî `Âmir, que l'émir `Abd ar-

---

[1] Al-Khashanî, *Qudât qurtuba*, pp. 173-174.
[2] Voir `Abd al-Mun`im Mâjid, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya fî al-`usûr al-wustâ*, pp. 48-49.

Rahmân ibn al-Mansûr ibn Abî `Âmir avait transféré « tous les pouvoirs ministériels au juge suprême, et il en fut ainsi jusqu'à la fin du règne des Banû `Âmir ».

La fonction de juge jouissait d'un immense prestige à l'époque mamelouke en Egypte : ainsi, les juges se voyaient confier des missions graves et délicates, de même que des tâches nobles. Ibn Kathîr écrit dans *al-Bidâya wan-nihâya*, dans sa notice biographique du juge suprême shaféite Tâj ad-Dîn ibn Bint al-A`az, que « celui-ci exerçait dix-sept fonctions : il était juge, prononçait les sermons, supervisait les dotations, dirigeait les cheikhs, supervisait la trésorerie… »[1]

Le cumul de plusieurs fonctions était l'une des prérogatives du juge, liée au statut important dont il jouissait à cette époque. La notice biographique de Tâj ad-Dîn as-Subkî indique par exemple qu'il exerçait la fonction de juge suprême, enseignait la jurisprudence shaféite, prononçait les sermons et dirigeait les prières à la mosquée de Tulûn, enseignait à la *madrasa ash-shaykhûniyya*, émettait des avis juridiques, outre ses postes d'enseignement à Damas sans lien avec la fonction de juge. Il s'installa en Egypte pour exercer ses fonctions judiciaires et se fit remplacer dans ses fonctions d'enseignement à Damas avec la permission du sultan.[2]

L'apparition de juges spécialisés

La civilisation musulmane avait organisé si précisément l'institution judiciaire qu'elle instaura une spécialisation des juges en fonction des catégories de justiciables ou des types d'affaires. Ainsi, le califat abbasside fit traiter les affaires impliquant des soldats par des juges spécialisés, afin d'éviter qu'ils ne se mêlent aux civils. Cela signifie que les tribunaux militaires existaient depuis des temps très reculés dans la civilisation musulmane. Avant d'accéder au pouvoir, le calife al-Mahdî tranchait lui-même les litiges entre ses soldats. De même, al-Hasan ibn Sahl, le ministre

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 13/380.
[2] Shams ad-Dîn ibn Tulûn, *Qudât dimashq*, p. 104.

d'al-Ma'mûn, nomma Sa`d ibn Ibrâhîm juge militaire en l'an 201H/816.[1]

L'institution judiciaire se préoccupait également des cas « urgents », pour lesquels un jugement rapide était indispensable dans l'intérêt du plaignant ou du défendant. Ainsi, les voyageurs avaient la priorité sur les résidents. Al-Mâwardî rappelle d'après ash-Shâfi`î : « Si des voyageurs et des résidents sont présents, et que les voyageurs sont peu nombreux, il n'y a pas de mal à commencer par eux et à leur réserver un jour, tant que cela ne nuit pas aux habitants de la ville. S'ils sont aussi nombreux que les habitants de la ville au point de nuire à leurs intérêts, chacun a ses droits : retarder le jugement des voyageurs leur est préjudiciable, s'ils étaient les premiers, car cela retarde leur retour chez eux. De ce fait, le juge les fera passer avant les résidents s'ils ne sont pas trop nombreux. »[2]

L'État islamique incluant également des non-musulmans, *ahl adh-dhimma* (les tributaires), le pouvoir califal a également organisé la manière dont la justice leur était rendue. Aux premiers temps de l'islam, c'étaient leurs religieux qui leur rendaient eux-mêmes la justice sans que l'institution judiciaire islamique n'intervienne : les juristes ont en effet autorisé qu'un non-musulman soit nommé juge des non-musulmans. Al-Qalqashandî cite dans son *Subh al-a`shâ* des nominations de juges non-musulmans, indiquant qu'ils tenaient leur autorité du calife. En Espagne musulmane, où les non-musulmans étaient particulièrement nombreux, les musulmans leur réservaient un juge pris parmi eux, et que l'on appelait « le juge des chrétiens » ou « le juge des non-Arabes ». Toutefois, si un litige opposait un non-musulman et un musulman, c'était le juge des musulmans qui le jugeait. De même, les juges acceptaient le témoignage d'un chrétien contre un chrétien, d'un juif contre un juif, mais ils n'acceptaient pas leur témoignage contre un musulman.[3]

---

[1] Wakî` ibn Khalaf, *Akhbâr al-qudât*, 3/269.
[2] Al-Mâwardî, *Adab al-qâdî*, 2/284.
[3] `Abd al-Mun`im Mâjid, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya fî al-`usûr al-wustâ*, pp. 53-54.

Le contrôle des juges

Le pouvoir califal exerçait un contrôle sur le bon fonctionnement de l'institution judiciaire et la manière dont les juges s'acquittaient de leurs tâches, afin d'éviter le favoritisme et l'injustice : les juges injustes étaient démis de leurs fonctions. Al-Kindî relate le récit suivant :

« Un orphelin était sous la tutelle de Yahyâ ibn Maymûn, qui était alors le juge (cela se passait en l'an 105H). Ce dernier le plaça sous la tutelle du chef de son clan. L'orphelin se plaignit à Yahyâ de son tuteur, l'affaire se prolongea mais le juge ne lui rendit pas justice. L'orphelin lui écrivit alors les vers suivants :

'Dites à Abû al-Hassan de ma part
Que le jugement ne dépend pas de son bon vouloir
Tu as jugé faussement sans accorder le droit
Et l'on ne connaît point de juge tel que toi
Tu prétends que ce sont le droit et la justice,
J'affirme quant à moi qu'il n'en est pas ainsi
Ne sais-tu point que Dieu est Vérité
Et que lorsque tu juges tu es observé ?'

Ces vers parvinrent à Yahyâ ibn Maymûn, qui emprisonna l'orphelin. L'affaire fut portée devant Hishâm ibn `Abd al-Malik : trouvant cela très grave, il destitua le juge dans un ordre écrit où il disait à al-Walîd ibn Rifâ`a : 'Démets Yahyâ de ses fonctions de juge dans la honte et la disgrâce.' »[1]

Cet attachement à faire régner l'équité et à mettre fin à toute injustice, cette préoccupation pour le bien-être du peuple et des orphelins, n'existait pas chez les princes et souverains de cette époque ailleurs que dans la civilisation musulmane : c'est un exemple de plus de la noblesse et de l'humanité de cette civilisation.

Par la suite, la situation évolua : le juge suprême fut chargé d'examiner le comportement des juges des provinces qui faisaient l'objet de plaintes ; il destituait ceux qui le méritaient et gardait dans leurs fonctions ceux dont l'innocence avait été établie et qui

---

[1] Al-Kindî, *al-Wulât wal-qudât*, p. 341.

avaient été accusés par ruse. Ainsi, on peut lire dans *Qudât qurtuba* que : « L'émir al-Hakam avait un juge dans la circonscription de Jaen. Les habitants se plaignirent de lui. L'émir ordonna au juge suprême de Cordoue, Sa`îd ibn Muhammad ibn Bushayr, d'inspecter le juge de Jaen : s'il était innocent, il devrait le laisser en place, et si les accusations portées contre lui auprès de l'émir étaient vraies, il devrait le destituer. Le juge suprême examina l'affaire et vit qu'il était innocent. Il lui dit alors de continuer à administrer la justice. »[1]

Une autre fonction fut également créée, celle de *khuttat ar-radd* (la juridiction de renvoi), assez semblable à nos cours d'appel ou de cassation. Le juge de renvoi devait réexaminer les jugements des juges, trancher sur les cas douteux, enquêter sur les jugements et sur les juges et veiller sur la situation des populations et des juges.

On peut citer parmi ceux qui assumèrent cette charge Muhammad ibn Tamlîkh at-Tamîmî à l'époque d'al-Mustansir (mort en 366H), ou encore `Abd al-Malik ibn Mundhir ibn Sa`îd. Un juge occupant cette fonction était appelé *sâhib ar-radd* (le préposé au renvoi) car les jugements lui étaient renvoyés. Sa position était moins importante que celle du juge suprême et plus proche de celle des juges.[2]

La soumission des califes et des émirs à l'autorité judiciaire

Ce point est une preuve indéniable de l'indépendance et de la liberté de la justice depuis une époque très ancienne, et de la primauté de la civilisation musulmane dans l'affirmation de ce principe que l'Europe et le reste du monde n'ont connu que douze siècles après l'avènement de l'islam.

Nous voyons, par exemple, le Commandeur des Croyants `Alî ibn Abî Tâlib porter devant le juge un différend qui l'oppose à un chrétien au sujet d'un bouclier. Ibn Kathîr relate que `Alî ibn Abî Tâlib (que Dieu l'agrée) trouva son bouclier chez un chrétien : « Il

[1] Al-Khashanî, *Qudât qurtuba*, p. 15.
[2] An-Nabâhî, *Târîkh qudât al-andalus*, p. 5.

l'emmena devant Shurayh pour porter plainte… puis il dit : 'Ce bouclier est à moi, et je ne l'ai ni vendu ni donné.' Shurayh demanda au chrétien : 'Que réponds-tu à ce que dit le Commandeur des Croyants ?' Le chrétien répondit : 'Ce bouclier n'est autre que le mien et je n'accuse pas le Commandeur des Croyants de mensonge.' Shurayh se tourna vers `Alî et lui demanda : 'Commandeur des Croyants, as-tu une preuve ?' `Alî rit et répondit : 'Shurayh a raison, je n'ai pas de preuve.' Shurayh attribua donc le bouclier au chrétien. Celui-ci le prit et fit quelques pas, puis il revint et dit : 'Je témoigne que ce sont là les jugements des prophètes. Le Commandeur des Croyants m'emmène devant son juge qui émet un jugement contre lui. Je témoigne qu'il n'est d'autre dieu que Dieu et je témoigne que Muhammad est Son serviteur et Son messager. Et par Dieu, ce bouclier est bien le tien, Commandeur des Croyants.' »[1]

La puissance de l'institution judiciaire et la justice constatée par le chrétien suscitèrent son étonnement. Voyant que le juge émettait un jugement contre le Commandeur des Croyants `Alî, le chrétien prit conscience de la grandeur et de la justice de cette civilisation : il revint sur ses pas et annonça sa décision de devenir musulman.

L'indépendance de l'institution judiciaire sous le califat abbasside était telle que l'on pouvait prendre position contre le pouvoir sans rien avoir à en craindre. La justice pouvait rendre ses jugements sans craindre quiconque. Ainsi, « al-Mansûr (Abû Ja`far) écrivit à Siwâr ibn `Abdallâh, le juge de Bassora, d'examiner le cas d'une terre pour laquelle un commandant militaire et un commerçant se disputaient, et de l'attribuer au commandant. Siwâr lui répondit : 'J'ai obtenu la preuve que cette terre revient au commerçant, et je ne la lui retirerai que si je dispose d'une preuve.' Al-Mansûr lui écrivit : 'Par Dieu, hormis Lequel il n'est point de divinité, tu l'attribueras au commandant.' Siwâr lui répondit : 'Par Dieu, hormis Lequel il n'est point de divinité, je ne la retirerai des mains du commerçant qu'à bon droit.' Lorsqu'il reçut la lettre, al-Mansûr

[1] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya*, 8/5.

s'exclama : 'Par Dieu, j'ai fait régner la justice : voilà mes juges qui me remettent sur le droit chemin !' »[1]

Les juges avaient le droit de convoquer les califes et les gouverneurs lorsqu'ils jugeaient des affaires, des plaintes ou des témoignages les concernant. Les califes et la plupart des gouverneurs acceptaient cela volontiers et obéissaient aux ordres du juge. Rares étaient ceux qui s'écartaient de cette règle : les juges les menaçaient alors de les faire destituer ou d'exposer l'affaire au peuple. Les décisions des juges étaient toujours respectées et intégralement appliquées. Un exemple célèbre de litige entre un calife et ses administrés est l'affaire de la plainte des porteurs, que ces derniers soumirent au juge de Médine Muhammad ibn `Imrân at-Talhî. Le calife Abû Ja`far al-Mansûr avait voulu que les porteurs se déplacent jusqu'en Syrie, mais ceux-ci ne le voulaient pas à cause des difficultés encourues. Ils portèrent plainte devant Muhammad ibn `Imrân. Celui-ci convoqua le calife al-Mansûr à l'assemblée où il rendait la justice, et précisa à son secrétaire qu'il devrait l'appeler par son nom seul et non pas par son titre de calife. Lorsqu'il se présenta, il le traita comme n'importe quel justiciable et ne se leva pas pour l'accueillir. Puis il jugea en faveur des porteurs et contre lui. Cela fait, il se leva et le salua en tant que calife et Commandeur des Croyants. Abû Ja`far approuva son comportement et l'en félicita, lui attribuant une prime de dix mille dinars ![2]

Ces comportements poussaient les califes à respecter les juges au plus haut point. Ils n'étaient pas trop orgueilleux pour se soumettre aux décisions de justice ni même aux procédures habituelles de comparution devant le juge. Un récit relate que le calife al-Mahdî (mort en 169H) « comparut avec des adversaires devant le juge de Bassora `Abdallâh ibn al-Hasan al-`Anbarî. Lorsque celui-ci le vit arriver, il s'empressa de s'asseoir, avant que les plaideurs ne s'assoient à la place qui leur était réservée. Ce ne fut qu'après la fin de l'audience que le juge se leva devant le calife. Al-Mahdî dit alors : 'Par Dieu, si tu t'étais levé lorsque je suis entré devant toi,

[1] As-Suyûtî, *Târîkh al-khulafâ'*, p. 229.
[2] *Ibid.*, p. 229.

je t'aurais démis de tes fonctions, et si tu ne t'étais pas levé une fois l'affaire jugée je t'aurais démis de tes fonctions.' »[1]

Nous avons encore un exemple de la puissance de l'institution judiciaire à l'époque abbasside, de l'absence de favoritisme et de l'égalité de tous devant cette institution, dans le récit suivant : Abû H̱âmid al-Isfrâyînî, le juge de Bagdad (mort en 406H/1015) écrivit au calife abbasside en le menaçant de destitution s'il ne faisait pas appliquer les décisions de justice visant à mettre en œuvre la sharia et si elles n'étaient pas respectées. Il lui envoya une lettre très sévère où il lui disait : « Sache que tu n'as pas le pouvoir de me retirer la mission que Dieu m'a confiée, tandis que je peux écrire deux ou trois mots au Khorasan et te faire destituer du califat ! »

Les califes et les émirs pouvaient comparaître au tribunal comme témoins ou pour écouter ce qui se disait. Cela ne les dérangeait nullement et ils n'y voyaient pas de mépris pour leur statut. Ainsi, par exemple, `Abbâs ibn Firnâs[2] était un célèbre savant musulman d'Andalousie. Il était l'auteur de nombreuses inventions, dont la plus célèbre est sans doute la première tentative de voler dans l'histoire. Il jouissait d'un grand prestige auprès des califes en raison de cette supériorité scientifique.

Son statut et sa célébrité faisaient également des envieux qui complotaient contre lui. On l'accusa de sorcellerie et d'hérésie, de faire des choses étranges et étonnantes dans sa maison, ou dans son laboratoire si l'on peut dire. En effet, il s'occupait de chimie et il se produisait des réactions gazeuses et des émissions de vapeur dans sa maison.

Il fut convoqué devant le tribunal de Cordoue, sous le règne du calife omeyyade `Abd ar-Raẖmân. On lui dit : tu fais ceci et cela, tu mélanges des choses à d'autres, tu accomplis des choses étranges dont nous n'avons pas l'habitude. Il répondit : « Si je mé-

---

[1] Al-Mâwardî, *Adab al-qâḏî*, 1/248.

[2] Abû al-Qâsim `Abbâs ibn Firnâs, affilié des Banû Umayya, philosophe et poète, également astronome, pionnier de la taille du cristal de roche ; il tenta de voler en se mettant des ailes : il parvint à effectuer un vol plané sur une longue distance mais finit par tomber et se blesser au dos ; mort en 274H/887. Voir as-S̱adfî, *al-Wâfî bil-wafayât* 16/380-381 ; al-Maqqarî, *Nafẖ at-ṯîb* 3/374.

langeais de le farine et de l'eau pour en faire une pâte, puis que je la faisais cuire sur le feu pour en faire du pain, diriez-vous que j'ai accompli de la magie ? » On répondit : « Non, cela fait partie des choses que Dieu a enseignées à l'homme. » Il dit alors : « C'est à cela que je m'occupe chez moi, j'utilise le feu pour produire, avec ce que je mélange, des choses utiles aux musulmans. »

Il fallait un témoin, et ce témoin fut `Abd ar-Ra<u>h</u>mân ibn al-<u>H</u>akam ibn Hishâm, le calife omeyyade en personne. Il vint au tribunal, écouta ce qui se disait et donna son témoignage. Il dit : « Je témoigne qu'il m'a dit qu'il réalisait telle et telle chose (parlant de ses inventions). Il a fabriqué ce dont il m'avait parlé et je n'y ai trouvé que du bien pour les musulmans. Si j'avais eu connaissance d'une quelconque magie, j'aurais été le premier à y mettre fin. »

Le chef de l'État, le calife des musulmans avait été convoqué comme témoin, il avait donné un témoignage véridique en faveur du savant : le juge et les juristes non seulement acquittèrent Ibn Firnâs, mais ils le félicitèrent et l'encouragèrent à poursuivre ses activités et ses expériences. Son statut fut ainsi préservé.

Les juges obligeaient les califes, les émirs et les notables à se déplacer au tribunal si une faute de leur part était prouvée. Al-Khashanî écrit dans son *Qu<u>d</u>ât qur<u>t</u>uba* qu'un homme humble de Cordoue était venu voir le juge de Cordoue, `Amr ibn `Abdallâh : « Il s'était plaint d'un fonctionnaire de l'émir Mu<u>h</u>ammad. Ce fonctionnaire jouissait d'un grand prestige et occupait de hautes fonctions dans la ville. L'homme dit : 'Juge des musulmans, untel m'a pris de force une maison.' Le juge répondit : 'Prends une convocation officielle.' L'homme humble protesta : 'Un homme tel que moi va aller le voir avec une convocation officielle ? Je ne serai pas en sécurité.' Le juge répondit : 'Prends une convocation officielle comme je te l'ai dit.' L'homme prit sa convocation officielle et alla trouver le fonctionnaire. À peine une heure plus tard, l'homme humble revint et dit : 'Ô juge, je lui ai montré la convocation officielle de loin et je suis revenu en courant.' Le juge lui dit : 'Assieds-toi, il va venir.' L'homme arriva peu après, en effet, au milieu d'une nombreuse escorte de cavaliers et d'hommes à pied. Il mit pied à terre et entra dans la mosquée, salua le juge et

l'assistance, puis il allongea les jambes et appuya son dos au mur de la mosquée. Le juge `Amr ibn `Abdallâh lui dit : 'Lève-toi, et viens t'asseoir en face du plaignant.' Le notable répondit : 'Que Dieu préserve le juge, c'est une mosquée, toutes les places y sont pareilles, aucune n'est meilleure qu'une autre.' `Amr répéta : 'Viens ici comme je te l'ai ordonné, et assieds-toi devant ton plaignant.' Voyant la détermination du juge, il se leva et alla s'asseoir devant lui. Le juge fit signe à l'homme humble de venir s'asseoir lui aussi devant lui. `Amr demanda à l'homme humble : 'Qu'as-tu à dire ?' Il répondit : 'Je dis qu'il m'a pris une maison de force.' Le juge demanda alors au défendant : 'Qu'as-tu à dire ?' Il répondit : 'Je dis qu'il doit être corrigé pour m'avoir accusé d'extorsion.' Le juge répliqua : 'S'il avait accusé un homme vertueux, il devrait être corrigé comme tu le dis. Mais pas lorsqu'il accuse un homme connu pour pratiquer l'extorsion.' Puis il dit à des aides qui étaient devant lui : 'Accompagnez-le et assurez-vous qu'il rend la maison à cet homme ; sinon, je parlerai de lui à l'émir – que Dieu le préserve – et je lui décrirai son injustice et son insolence.' Le fonctionnaire sortit avec les aides. À peine une heure plus tard, l'homme humble revint avec les aides et dit au juge : 'Que Dieu te récompense, il m'a rendu ma maison.' Le juge répondit : 'Va, que Dieu te garde.' »[1]

Cette affaire est révélatrice de bien des points de vue. D'abord, elle montre qu'il existait des règles précises dans la convocation des plaideurs et le déroulement de l'audience. Puis elle illustre la puissance et le prestige du juge dans la civilisation musulmane, ainsi que son évidente indépendance. Ensuite, elle montre que tous étaient égaux devant le juge : il n'y avait pas de différence entre les puissants et les humbles, entre les riches et les pauvres. Enfin, elle montre avec quelle rapidité les affaires étaient jugées et les décisions appliquées : l'homme s'était fait prendre sa maison, et la justice parvint à la lui faire restituer le jour même.

Toutes ces qualités distinguant l'institution judiciaire dans la civilisation musulmane sont autant d'illustrations de la justice qui y

[1] Al-Khashanî, *Qudât qurtuba*, pp. 150-151.

régnait. Cette justice fut un facteur essentiel du progrès de cette civilisation dans son ensemble.

Création et développement du bureau des plaintes

Le bureau de « l'examen des plaintes » est apparu lorsque, avec la complexité croissante de la vie sous le califat islamique, il est devenu nécessaire d'alléger les tâches du juge. Ce bureau s'est développé en une fonction juridique importante ayant pour objet d'empêcher les préjudices. Le juge ne pouvant pas s'en occuper car il était accaparé par les décisions de justice, cette fonction de médiation était occupée soit par le calife lui-même, soit par des notables.[1]

Ibn Khaldûn décrit en ces termes l'importance de cette fonction : « C'est une fonction intermédiaire entre l'autorité politique et la justice ; elle nécessite de l'autorité et du prestige afin de réprimer l'injustice et de dissuader les transgresseurs. Le médiateur des plaintes s'occupe de cas que le juge n'a pas le temps de traiter : il examine les preuves et les rapports, se penche sur les indices, délaie la décision jusqu'à ce que la vérité apparaisse, tente une conciliation, fait jurer les témoins. Son champ d'action est ainsi plus vaste que celui du juge. »[2]

Al-Mâwardî en dit : « L'examen des plaintes consiste à pousser les adversaires à revenir à l'équité et à les dissuader d'en venir à un procès. Le médiateur devait jouir d'un grand prestige, faire preuve d'autorité et de dissuasion, être vertueux et pieux et exempt de toute cupidité. Il a besoin de l'autorité du chef et de la fermeté du juge, car il doit pouvoir concilier les deux parties et avoir assez de prestige pour se faire obéir. »[3] Le médiateur qui examinait les plaintes pour injustice avait de vastes attributions qui incluaient l'examen des abus de pouvoir des gouverneurs ainsi que des excès commis par les collecteurs d'impôts ou les fonctionnaires administratifs. Il écoutait les revendications, les plaintes de ceux dont on

---

[1] Al-Khashanî, *Quḏât qurṯuba*, p. 54.
[2] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-dîwân al-mubtadâ' wal-khabar* 1/222.
[3] Al-Mâwardî, *al-Aḫkâm as-sulṯâniyya*, p. 64.

avait diminué les subsides, à qui on tardait à les verser ou qui subissaient un préjudice. Il restituait les biens pris à tort, examinait les droits et les rétablissait, et il exécutait les décisions de justice que les juges n'avaient pu exécuter par manque de pouvoir, parce qu'ils n'avaient pas pu mettre la main sur le condamné pour le punir ou parce que son haut statut l'avait un temps protégé.[1]

La juridiction des plaintes se caractérisait donc par l'étendue de ses pouvoirs et sa capacité d'exécution rapide. Ses prérogatives s'étendaient à ce qu'on appellerait aujourd'hui la Haute Cour et le Conseil d'État. Il faut également souligner l'importance de cette fonction, le grand pouvoir de celui qui l'assumait, et l'organisation précise de l'institution judiciaire proche de celle que nous connaissons aujourd'hui, plus de dix siècles plus tard.[2]

On notera aussi que l'examen des plaintes est assez similaire à ce que nous appelons de nos jours « le tribunal administratif » ou encore au « Conseil d'État » qui n'apparut en Europe, en France en particulier, qu'après la Révolution française à la fin du dix-huitième siècle, puisque son principe fut énoncé dans la Constitution de 1799 tandis que la loi lui donnant sa forme actuelle date de 1872. Avant la Révolution française, il existait une institution appelée le Conseil du Roi avec un rôle consultatif d'une part et de justice administrative d'autre part, mais les historiens du droit français considèrent que son rôle était en réalité honorifique et qu'il n'exerçait pas du tout la justice administrative. Lorsqu'on sait que le calife omeyyade `Abd al-Malik ibn Marwân (mort en 86H/706) tenait séance pour recevoir les plaintes, on voit que la civilisation musulmane connaissait la justice administrative depuis treize siècles tandis que c'est une évolution relativement récente dans le droit français.[3]

Le premier à avoir examiné les plaintes fut le Prophète (paix et salut à lui), mais pas, naturellement, selon la forme institutionnelle mise en place par la suite sous le califat omeyyade : la nécessité

---

[1] *Ibid.*, pp. 69-70.

[2] Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 128.

[3] Mustafâ al-Bârûdî, *al-Wajîz fî al-huqûq al-idâriyya*, pp. 57-58 ; Zâfir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî ash-sharî`a wat-târîkh* 2/555.

d'examiner des plaintes des administrés ne se présentait que très rarement. Nous en avons un exemple, toutefois, dans cet incident entre le Prophète (paix et salut à lui) et Ibn al-Utbiyya al-Azdî. Le Prophète (paix et salut à lui) avait chargé cet homme de collecter la *zakât* des Banû Sulaym. Lorsqu'il revint pour lui rendre des comptes – selon le récit d'Abû Humayd as-Sâ`idî – il dit : « Ceci est pour vous et cela est un cadeau pour moi. » Le Prophète (paix et salut à lui) lui demanda : *« Pourquoi n'es-tu pas resté chez ton père et ta mère, pour voir si oui ou non on t'aurait fait ce cadeau ? »* Puis il prononça un discours où, après avoir loué Dieu comme il se doit, il dit : *« Voilà un agent que nous avons chargé de collecter l'aumône, qui revient en nous disant : 'Voici ce que j'ai collecté pour vous, et ceci est un cadeau pour moi.' Pourquoi n'est-il pas resté chez son père et sa mère, pour voir si oui ou non on lui aurait fait ce cadeau ? Par Celui qui tient l'âme de Muhammad en Son pouvoir ! Quiconque s'appropriera une partie de cela à tort le portera sur son cou le Jour du Jugement : je verrai l'un de vous rencontrer Dieu en portant un chameau qui mugit, une vache qui meugle ou une brebis qui bêle. »*[1]

Le successeur du Prophète (paix et salut à lui), le calife Abû Bakr (que Dieu l'agrée) annonça à son tour son intention de répondre aux plaintes de ses administrés. Dans son discours d'investiture, il dit : « Ô gens, j'ai été désigné comme votre chef et je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Si j'agis bien, aidez-moi. Si j'agis mal, corrigez-moi. Dire la vérité, c'est s'acquitter d'un dépôt ; mentir, c'est trahir. Le plus humble d'entre vous sera puissant à mes yeux jusqu'à ce que je lui restitue son droit, si Dieu le veut. Le plus puissant d'entre vous sera humble à mes yeux jusqu'à ce que je lui reprenne ce qu'il s'est approprié à tort. »[2]

La juridiction des plaintes s'est développée progressivement depuis l'époque du Calife Bien Guidé `Umar ibn al-Khattâb (que Dieu l'agrée). Chaque année, il rassemblait ses gouverneurs et ses commandants à la saison du pèlerinage et il écoutait les plaintes de

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des sentences, chapitre : « Les cadeaux aux collecteurs d'impôt » (6753) ; Muslim, Livre du commandement, chapitre : « Il est interdit aux collecteurs de recevoir des cadeaux » (1832).
[2] Ibn Hishâm, *as-Sîra an-nabawiyya* 6/82.

la population. Ceux qui avaient été lésés par ces gouverneurs ou ces commandants lui soumettaient leurs revendications. `Umar établit un principe essentiel en demandant des comptes aux gouverneurs et agents de l'État, qui pouvaient être jugés pour ce qu'on appelle aujourd'hui « abus de pouvoir ». Nous en avons une illustration dans un incident impliquant le gouverneur d'Egypte `Amr ibn al-`Âs et l'un de ses fils, qui avait frappé un Egyptien qui avait gagné dans une course contre lui. Le récit est relaté par Anas ibn Mâlik (que Dieu l'agrée) : « Un Egyptien vint trouver `Umar ibn al-Khattâb et lui dit : 'Commandeur des Croyants, je recherche ta protection contre l'injustice.' Il répondit : 'Tu as trouvé protection.' L'homme dit : 'J'ai fait la course avec le fils de `Amr ibn al-`Âs et j'ai gagné : il s'est mis à me fouetter en disant : c'est moi de nous deux qui suis le fils du plus noble.' `Umar écrivit à `Amr, lui ordonnant de venir avec son fils. Lorsqu'il vint, `Umar dit : 'Où est l'Egyptien ? Prends le fouet et frappe-le.' Il se mit à fouetter le fils de `Amr tandis que `Umar disait : 'Frappe le fils du plus noble.' – Anas ajoute : Il se mit à le frapper, et par Dieu nous voulions qu'il le frappe. Il ne s'arrêta pas avant que nous ne pensions qu'il l'avait assez frappé. Puis `Umar dit à l'Egyptien : 'Tourne le fouet contre `Amr.' Il répondit : 'Commandeur des Croyants, c'est son fils qui m'a frappé et j'ai eu ma revanche sur lui.' `Umar dit alors à `Amr : 'Pourquoi avez-vous asservi ces gens alors qu'ils sont nés libres ?' `Amr répondit : 'Commandeur des Croyants, je ne savais pas et il n'est pas venu me voir.' »[1]

On aurait du mal à trouver un incident semblable et un tel comportement dans l'histoire des autres nations. `Umar fit punir le fils devant son père, ce fils qui n'était autre que celui du gouverneur d'Egypte. C'était normal, car les gens étaient tous égaux sous la civilisation de l'islam.

À l'époque du califat omeyyade, `Abd al-Malik ibn Marwân est particulièrement connu pour avoir assumé cette fonction. Il faut préciser que la juridiction des plaintes nécessite une bonne connaissance des prescriptions juridiques et la capacité d'exercer

[1] Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-`ummâl* 12/660 ; Ibn al-Jawzî, *Manâqib `Umar*, p. 99.

l'*ijtihâd* sur les textes : celui qui assume cette fonction doit donc être un savant du droit. C'est pourquoi les califes qui l'assumaient eux-mêmes possédaient de vastes connaissances juridiques. Le calife omeyyade `Abd al-Malik ibn Marwân fut l'un des premiers califes omeyyades à tenir séance pour écouter les plaintes. Il ne s'agissait pas d'émettre un jugement sans science ni de prononcer des sanctions sans maîtriser pleinement les tenants et les aboutissants de l'affaire.

La juridiction des plaintes prit de l'importance à l'époque de `Umar ibn `Abd al-`Azîz (que Dieu lui fasse miséricorde). `Adî ibn Arṯâ (mort en 102H/720), le gouverneur de Bassora, s'étant emparé injustement du terrain d'un homme, celui-ci décida d'en référer directement au calife à Damas. Ibn `Abd al-Ḫakam fait le récit suivant : « Un jour, `Umar (que Dieu lui fasse miséricorde) sortit de chez lui... Un homme arriva sur une mule : il fit arrêter sa monture et demanda où trouver `Umar. On lui répondit qu'il était sorti tenir assemblée et rentrerait bientôt chez lui. `Umar arriva alors. L'homme vint se plaindre auprès de lui de `Adî ibn Arṯâ. `Umar répondit : 'Par Dieu, il ne nous a trompés que par son turban noir ! Je lui ai donné des instructions écrites et il ne les a pas suivies. Je lui ai dit d'accorder son droit à quiconque peut en apporter la preuve, et il t'a poussé à te tourner vers moi.' `Umar ordonna que sa terre lui soit restituée, puis lui demanda : 'Combien as-tu dépensé pour venir me trouver ?' L'homme répondit : 'Commandeur des Croyants, tu me questionnes sur mes dépenses alors que tu viens de me rendre ma terre qui vaut mieux que cent mille (dirhams) ?' `Umar dit : 'Je n'ai fait que te rendre ce qui te revient de droit. Dis-moi combien tu as dépensé.' L'homme dit : 'Je n'en sais rien.' Il lui dit : 'Fais une estimation.' L'homme dit : 'Soixante dirhams.' Le calife lui fit alors payer la somme par le Trésor public. »[1]

Le Commandeur des Croyants a réagi ici de manière remarquable : lui, le chef d'un État si puissant sur le plan culturel et militaire ainsi que par sa civilisation, il n'a pas hésité à faire payer sa faute au gouverneur de Bassora et à restituer son droit à un simple individu. Plus encore, il est allé jusqu'à rembourser avec l'argent du

[1] Ibn `Abd al-Ḫakam, *Sîrat `Umar ibn `Abd al-`Azîz*, pp. 146-147.

Trésor public les dépenses encourues par l'homme pour venir réclamer son droit : ceci montre la noblesse de la civilisation musulmane et sa solidarité envers chaque individu.

À l'époque abbasside, la juridiction des plaintes évolua : au cinquième siècle de l'hégire elle avait atteint un haut degré d'organisation. Elle disposait d'une administration indépendante, ce qui équivaudrait de nos jours à un ministère. Al-Mâwardî nous a laissé une description remarquable des différents personnels rattachés à cette administration :

- Les protecteurs et les aides, pour imposer l'autorité de l'administration judiciaire aux puissants : les protecteurs étaient des commandants militaires et les aides étaient une police judiciaire.
- Les juges, qui devaient établir les droits et corriger les éventuelles insuffisances dans la connaissance qu'avait le médiateur des plaintes concernant l'exercice de la justice et ses fondements.
- Les juristes à qui l'on se référait en cas de difficulté et qu'on interrogeait sur les cas douteux afin de pallier aux éventuels manques de connaissance.
- Les greffiers qui consignaient les échanges entre les parties et les jugements rendus quant aux droits des uns et des autres.
- Les témoins dont le rôle était de témoigner des droits établis et des jugements rendus, avec un rôle similaire à celui du parquet.[1]

Les califes et les émirs abbassides tenaient séance pour écouter les plaintes. Un incident étonnant est rapporté à ce sujet. Un homme entra auprès d'Abû Ja`far al-Mansûr, qui était médiateur des plaintes pour l'Arménie sous le califat de son frère Abû al-`Abbâs as-Saffâh, et lui dit : « J'ai une plainte à présenter, mais je te demande d'écouter une parabole que je vais te raconter avant de parler de ma plainte. » Il lui dit : « Parle. » L'homme dit : « Je crains

[1] Voir al-Mâwardî, *al-Ahkâm as-sultâniyya*, p. 136, et Zâfir al-Qâsimî, *Nizâm al-hukm fî ash-sharî`a wat-târîkh al-islâmî*, 2/566.

la puissance de Dieu qui a créé les créatures en différents niveaux : lorsque l'enfant vient au monde il ne connaît que sa mère, il ne demande qu'elle et s'il a peur de quelque chose il se réfugie près d'elle. Puis il passe à un niveau supérieur et sait que son père est plus fort que sa mère et s'il a peur de quelque chose il se réfugie auprès de lui. Puis il atteint l'âge adulte et la sagesse, et lorsqu'il a peur de quelque chose il se réfugie auprès de son sultan, dont il recherche le secours si quelqu'un est injuste envers lui ; et si c'est le sultan qui est injuste envers lui, il se réfugie auprès de son Seigneur et recherche Son secours. Il en est ainsi pour moi : Ibn Nahîk[1] m'a lésé en s'appropriant ma terre ; soit tu m'accordes ton secours contre lui et tu reçois ma plainte, soit je me réfugierai auprès de Dieu et je rechercherai Son secours. Vois ce que tu comptes faire, ô émir. » Abû Ja`far répondit humblement : « Répète-moi ce que tu as dit. » L'homme ayant répété, il lui dit : « Avant toute chose, je démets Ibn Nahîk de ses fonctions. » Puis il ordonna que sa terre lui soit rendue.[2]

Les administrés pouvaient porter plainte contre le calife en personne. Ce fut le cas lors d'un des plus remarquables arbitrages de l'histoire de la civilisation musulmane. Un homme nommé Miswar ibn Masâwir a relaté : « Un représentant d'al-Mahdî me dépossédа injustement d'une terre. J'allai trouver Sallâm, le médiateur des plaintes, et je portai plainte auprès de lui. Je lui donnai une plainte écrite : il la fit parvenir à al-Mahdî, alors que son oncle al-`Abbâs ibn Muhammad et le juge `Afia se trouvaient auprès de lui. Al-Mahdî me dit de m'approcher : je m'approchai, et il me demanda : 'Qu'as-tu à dire ?' Je répondis : 'Tu m'as lésé.' Il demanda : 'Acceptes-tu l'arbitrage d'un de ces deux hommes ?' (c'est-à-dire le juge `Afia ou son oncle al-`Abbâs). Je répondis : 'Oui.' Il dit : 'Approche-toi.' Je m'approchai tout près de son tapis, puis il dit : 'Parle.' Je dis : 'Que Dieu garde le juge, il m'a lésé en me dépossédant de ma terre à tel endroit.' Le juge demanda : 'Qu'as-tu à dire, Commandeur des Croyants ?' Celui-ci répondit : 'C'est ma terre, elle est entre mes mains.' Je dis : 'Que Dieu garde le juge ! Demande-lui si cette terre est arrivée en sa possession avant son

---

[1] `Uthmân ibn Nahîk, le commandant des gardes d'Abû Ja`far al-Mansûr.
[2] Ibn `Asâkir, *Târîkh madînat dimashq* 32/392.

accession au califat ou après.' Le juge demanda : 'Qu'as-tu à dire, Commandeur des Croyants ?' Il répondit : 'Elle est arrivée en ma possession après mon accession au califat.' Le juge dit : 'Alors rends-la lui.' Il répondit : 'C'est chose faite.' Al-`Abbâs ibn Muhammad s'exclama alors : 'Par Dieu, Commandeur des Croyants, cette assemblée m'est plus précieuse que vingt millions de dirhams !' »[1]

La civilisation musulmane se préoccupait de tout un chacun : l'institution judiciaire ne faisait pas de différence entre les personnes sur la base de la religion, de la race ou du statut social comme c'était le cas chez les Byzantins ou les Perses ou chez les Arabes eux-mêmes avant l'islam. Le fait que le calife lui-même se soumettait aux décisions de l'institution judiciaire et les appliquait au profit d'un homme ordinaire – qui pouvait n'avoir ni le poids de son statut social ou de sa tribu, ni le prestige lié à l'argent – confirme encore le haut degré atteint par la civilisation musulmane dans le respect de ses citoyens et la protection des faibles et des opprimés.

Le calife pouvait juger plus urgent d'examiner une plainte que de rendre visite à sa mère malade. Selon un récit, le calife al-Hâdî (mort en 170H) « se mit un jour en selle pour rendre visite à sa mère al-Khayzarân qui était souffrante. `Umar ibn Bazî`[2] l'arrêta et lui dit : 'Commandeur des Croyants, t'indiquerai-je ce qui mérite davantage ta présence ?' Il lui demanda : 'De quoi s'agit-il, ô `Umar ?' Celui-ci répondit : 'Des plaintes, tu ne les as pas écoutées depuis trois jours.' Il fit signe à son escorte de prendre la direction du bureau des plaintes, puis il envoya l'un de ses serviteurs l'excuser de son absence, lui disant de lui dire : '`Umar ibn Bazî` nous a informé que nous étions plus tenu à un devoir envers Dieu qu'à notre devoir envers toi : nous allons nous en acquitter et nous te rendrons visite demain, si Dieu le veut.' »[3]

---

[1] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/586.
[2] `Umar ibn Bazî` était l'adjoint d'ar-Rabî` ibn Yûnus comme ministre d'al-Hâdî, et après la mort d'ar-Rabî` il resta à ce poste jusqu'à la mort d'al-Hâdî. Voir Ibn an-Najjâr al-Baghdâdî, *Dhayl târîkh baghdâd* 5/31.
[3] At-Tabarî, *Târîkh al-umam wal-mulûk* 4/610.

Le calife abbasside al-Ma'mûn recevait les plaintes tous les dimanches. Un jour où il tenait séance, une femme en haillons vint et lui dit :

« Ô toi le plus juste des hommes, ô toi qui fais resplendir la contrée,
Une veuve se plaint à toi d'un commandant du roi qui l'a lésée
En lui prenant sa terre qu'elle avait protégée
Quand les siens ont été forcés de la quitter. »

Al-Ma'mûn se tut un instant, puis il releva la tête et dit :

« Tes paroles épuisent l'endurance et ton chagrin brise le cœur,
C'est l'heure de la prière de midi : pars et reviens à l'assemblée
Que je tiendrai samedi si Dieu le permet
Sans quoi la séance sera dimanche. »

Elle partit donc et fut parmi les premières personnes arrivées à la séance du dimanche. Al-Ma'mûn lui demanda : « Qui est ton adversaire ? » Elle répondit : « Celui qui se tient près de toi », c'est-à-dire al-`Abbâs, le fils du Commandeur des Croyants (son propre fils donc). Al-Ma'mûn dit à son juge Ya<u>h</u>yâ ibn Aktham : reçois-les tous les deux et examine leur affaire. Il les reçut donc pour examiner leur affaire en présence d'al-Ma'mûn. Elle haussa le ton et un portier la réprimanda ; al-Ma'mûn dit à ce dernier : « Laisse-la, c'est la vérité qui la fait parler, tandis que lui, l'erreur le fait taire. » Et il ordonna que la terre soit rendue à la femme. – Al-Ma'mûn avait pris la décision avisée de ne pas se mêler directement de l'affaire alors qu'elle était examinée en sa présence, et cela pour deux raisons : d'une part son fils étant impliqué, il aurait pu soit juger en sa faveur, soit contre lui ; il n'aurait pas été permis qu'il juge en faveur de son fils, même si cependant il aurait été possible qu'il juge contre lui. D'autre part, la plaignante étant une femme, il évita d'argumenter avec elle. Al-Ma'mûn intervint directement, toutefois, dans l'application du jugement et le rétablissement du droit.[1]

Les califes punissaient leurs agents injustes : ainsi, « lorsqu'al-Man<u>s</u>ûr démettait un agent de ses fonctions, il saisissait ses biens

[1] Al-Mâwardî, *al-A<u>h</u>kâm as-sul<u>t</u>âniyya*, pp. 146-147.

et les déposait dans le Trésor public, dans une caisse à part dénommée la caisse des plaintes, en inscrivant le nom du propriétaire. Cela avait pour objet de corriger et de dissuader les agents injustes. C'est pourquoi al-Mansûr dit à son fils al-Mahdî : 'Je t'ai préparé quelque chose : lorsque je mourrai, appelle ceux dont j'ai saisi les biens et restitue-les leur, cela te rendra populaire auprès d'eux et auprès du peuple.' Et al-Mahdî exécuta cette recommandation. »[1]

La juridiction des plaintes était connue en Espagne musulmane sous le nom de « plan des plaintes » et fit son apparition assez tôt dans l'histoire de l'État omeyyade d'Espagne. Ce ne fut cependant qu'à l'époque du califat, au quatrième siècle de l'hégire, que ses devoirs furent clairement définis.

Le bureau des plaintes au Maroc et en Espagne connut une évolution différente de celle de son équivalent oriental sous les Omeyyades et les Abbassides. Il avait un statut inférieur à celui du juge suprême, dont seuls quelques-uns occupèrent cette fonction en Espagne musulmane et au Maroc. C'était plutôt les juristes et les savants qui étaient chargés de cette responsabilité. Le plus célèbre personnage à s'être occupé des plaintes en Ifriqiyya fut Muhammad ibn `Abdallâh (mort en 398H/1007), au sujet duquel Ibn `Idhârî a dit : « Il réprimait sévèrement la corruption et coupait les mains et les pieds sans se laisser intimider par les reproches de quiconque. »[2]

Certains responsables du bureau des plaintes en Espagne musulmane atteignirent un statut et une renommée importants auprès de l'élite comme du peuple, et certains gravirent les échelons des hautes fonctions administratives de l'État. Ainsi, « Abû al-Mutarrif `Abd ar-Rahmân ibn Muhammad ibn `Îsâ ibn Futays avait assumé la charge du bureau des plaintes après al-Mansûr Muhammad ibn `Âmir. Ses jugements étaient sévères et sans appel. Il était craint des injustes et était consulté comme un ministre. Il finit par devenir juge de Cordoue, outre des fonctions de ministre et de direction

---

[1] Ibn al-Athîr, *al-Kâmil fî at-târîkh* 5/224.
[2] Ibn `Idhârî, *al-Bayân al-mughrib* p. 112.

de la prière. Rares avaient été les juges d'Andalousie qui avaient cumulé ces fonctions avant lui. »[1]

De nombreux gouverneurs musulmans tenaient séance pour écouter les plaintes comme le faisaient les califes. Kâfûr al-Ikhshîdî tenait séance pour les plaintes tous les samedis et poursuivit cette habitude jusqu'à sa mort.[2] Les émirs seldjoukides en faisaient autant : ainsi, l'émir Tughurlbak recevait les plaintes deux fois par semaine et c'était la coutume de leurs souverains.[3] Quant au souverain ayyoubide al-`Azîz, il tenait séance pour écouter les plaintes tous les lundis et tous les jeudis.[4] Au Maroc, sous la dynastie saadienne (961-1069H/1553-1658), le sultan Ah̲mad al-Mans̲ûr (mort en 1011H/1602) réserva aux plaintes une audience spéciale appelée le bureau ; cette séance se tenait tous les mercredis : on y discutait des affaires du moment et c'était le moment pour ceux qui n'avaient pas pu accéder au sultan de déposer leurs plaintes.[5]

Les Mamelouks attachèrent également beaucoup d'importance à la juridiction des plaintes, où ils nommèrent les meilleurs juges et juristes. Cela ne les empêcha pas d'examiner eux-mêmes certaines plaintes. Ainsi, al-Maqrîzî relate dans sa chronique de l'an 661H/1262 que deux hommes d'Alexandrie vinrent trouver le sultan d'Egypte Rukn ad-Dîn Baybars al-Bunduqdârî (mort en 676H/1277) : « L'un d'eux s'appelait Ibn al-Bûrî, l'autre al-Mukrim ibn az-Zayât. Ils avaient en leur possession des documents pour faire restituer de l'argent dilapidé. Le mardi, le sultan convoqua son commandant en chef, son premier ministre, les juges et les juristes, et fit lire les documents. À chaque fois qu'une plainte était mentionnée, il y remédiait, tout en blâmant les personnages mentionnés. Lorsque tout eut été lu, il dit : 'Sachez que j'ai réservé pour Dieu six cent mille dinars au relevé des domaines, au recensement des soldats, des esclaves hommes et femmes, et au comptage des palmiers, et Dieu m'a rendu plus que cela en argent licite. J'ai demandé à voir les comptes, et les bénéfices ont augmenté

[1] An-Nabâhî, *Târîkh qud̲ât al-andalus*, p. 86.
[2] Ibn Khaldûn, *al-`Ibar wa-diwân al-mubtadâ' wal-khabar* 4/315.
[3] *Ibid.*, 4/382.
[4] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk* 1/247.
[5] An-Nâs̲irî, *al-Istiqs̲â li-akhbâr al-maghrib al-aqs̲â* 5/188.

après le règlement des plaintes. Celui qui réserve quelque chose à Dieu, Il le lui rend en mieux.' Et il fit blâmer publiquement Ibn al-Bûrî. »[1]

On voit ici le sultan demander des comptes aux principaux fonctionnaires de l'État : le ministre de la guerre, le premier ministre et l'institution judiciaire, quant à des détournements des biens de la population. Il leur rappelle qu'il a réservé à Dieu des sommes considérables dont il jugeait qu'elles ne lui revenaient pas, les incitant à veiller au mieux sur les biens. En outre, le sultan démet de ses fonctions l'un des hommes ayant apporté les documents et le fait blâmer publiquement dans la ville du Caire, pour n'avoir pas informé à temps le sultan de cette mauvaise gestion.[2]

Un grand nombre de sultans mamelouks tenaient séance sur la place publique pour recevoir les plaintes de la population. Ce fut le cas de Sayf ad-Dîn Barqûq (mort en 801H/1398). Dans la chronique de l'an 792H/1389, al-Maqrîzî écrit que « Barqûq tint séance sur la place au pied de la citadelle pour examiner les plaintes et juger les litiges selon son habitude. Les gens affluèrent et lui soumirent de nombreuses plaintes. Les hauts fonctionnaires avaient peur, chacun pensant probable qu'on se plaigne de lui. »

Le fait que les califes et les émirs aient ainsi écouté les plaintes de la population tout au long de l'histoire musulmane montre que la loi s'appliquait à tout un chacun et que tous pouvaient être jugés pour leurs fautes, sans différence entre la classe dirigeante et le reste de la population. Tous pouvaient être punis : les émirs, les commandants militaires, les gouverneurs, les ministres, les hauts fonctionnaires de l'État et jusqu'au calife lui-même. Cela illustre la pureté morale de la civilisation musulmane. La juridiction des plaintes mise en place par la civilisation musulmane dépasse, dans sa totale objectivité, ce que l'on peut trouver dans les autres civilisations, aussi bien la Perse ou Byzance que même la civilisation moderne avec sa cour de justice internationale.

---

[1] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk* 1/560.
[2] *Ibid.*, 5/286.

Il nous est impossible ici de détailler toutes les caractéristiques de l'institution judiciaire islamique, mais ce bref aperçu de son équité et de ses nobles prises de position illustre l'essentiel de sa nature. Cette institution a tracé les règles fondamentales des institutions constitutionnelles et juridiques du monde moderne et défini l'approche juste en ce domaine.

Chapitre cinq :
Le système de santé

L'une des caractéristiques les plus remarquables de la civilisation musulmane est la manière dont elle a su concilier les besoins du corps et ceux de l'âme, considérant le soin du corps comme une nécessité. Cet épanouissement du corps et de l'esprit procure à l'être humain une vie harmonieuse ; le Prophète (paix et salut à lui), le fondateur de cette civilisation, a dit : *« Ton corps a des droits sur toi. »*[1]

La civilisation musulmane repose sur des bases solides dans le domaine de la santé : l'islam lutte contre les maladies et leur propagation et incite fortement à rechercher la guérison. De ce fait, cette civilisation a apporté une contribution considérable dans ce domaine, en instaurant des hôpitaux et des écoles médicales et en produisant des médecins dont les apports à la science en général, et à la médecine en particulier, font encore de nos jours la fierté de l'humanité.[2]

Le système de santé sous l'égide de la civilisation musulmane fournissait les soins médicaux et aidait les malades, en particulier les pauvres et les nécessiteux. Les hôpitaux fournissaient des services considérables : ils soignaient les malades mais aussi les nour-

---

[1] Al-Bukhârî d'après `Abdallâh ibn `Amr, Livre du jeûne, chapitre : « Les droits du corps lors du jeûne » (1874) ; Muslim, Livre du jeûne, chapitre : « L'interdiction du jeûne continu lorsqu'il est nuisible » (1159).

[2] Voir Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, p. 107.

rissaient et assuraient leur suivi, soit lors de consultations, soit lors de visites à leur domicile. Ces hôpitaux, qui se développèrent dans toutes les provinces du monde musulman, apportaient bonheur et tranquillité à toutes les catégories de la société musulmane. Les malades y trouvaient non seulement des soins médicaux mais aussi une prise en charge complète incluant les vêtements et la nourriture. En outre, un grand nombre d'hôpitaux enseignaient la médecine en plus de soigner les patients. Tout cela a contribué à développer la dimension humaine de la civilisation musulmane. Nous étudierons ce système de santé à travers les points suivants :

- Les hôpitaux dans la civilisation musulmane
- Les malades et la dimension humaine chez les musulmans.

Les hôpitaux dans la civilisation musulmane

L’une des contributions les plus considérables de la civilisation musulmane dans le domaine de la santé est sans nul doute la fondation des hôpitaux, plusieurs siècles avant leur développement ailleurs dans le monde.

Le premier hôpital musulman fut fondé sous le calife omeyyade al-Walîd ibn `Abd al-Malik, qui fut au pouvoir de 86H/705 à 96H/715. Cet hôpital était spécialisé dans la lèpre. Puis de nombreux autres hôpitaux furent fondés partout dans le monde musulman, dont certains atteignirent une vaste renommée. Ces hôpitaux étaient des citadelles de la science et de la médecine. Ils furent les premières facultés et universités au monde. Pour comparaison, en Europe, ce ne fut que neuf cents ans plus tard que le premier véritable hôpital fut créé à Paris.

On appelait les hôpitaux *bîmâristân*, ou maisons des malades. Certains étaient fixes et d’autres mobiles. Les hôpitaux fixes étaient ceux établis dans les villes : rares étaient les villes islamiques, même petites, qui ne disposaient pas d’un hôpital. Les hôpitaux mobiles, quant à eux, se déplaçaient dans les villages éloignés, les déserts et les montagnes.

Ces hôpitaux mobiles étaient transportés sur le dos d’un grand nombre de chameaux – parfois jusqu’à quarante. Ils virent le jour sous le sultan seldjoukide Mah̲mûd, qui régna entre 511H/1117 et 525H/1131. Ces caravanes étaient équipées de matériel médical et de médicaments et accompagnées de nombreux médecins. Elles pouvaient atteindre tous les recoins de la nation musulmane.[1]

Les hôpitaux fixes dans les villes atteignirent un haut niveau de développement. Parmi les plus célèbres, on peut citer l’hôpital al-`Ad̲udî à Bagdad, fondé en 371H/981, l’hôpital an-Nûrî à Damas, fondé en 549H/1154, ou encore le grand hôpital al-Mans̲ûrî au

[1] Ibn al-Qaft̲î, *Târîkh al-h̲ukâmâ*, p. 405.

Caire, fondé en 683H/1284. La ville de Cordoue comptait à elle seule cinquante hôpitaux.[1]

Ces hôpitaux gigantesques étaient divisés en différents services par spécialités : il y avait des services de médecine interne, des services de chirurgie, des services de dermatologie, des services d'ophtalmologie, des services consacrés aux maladies mentales, d'autres aux os et aux fractures, etc.

Les hôpitaux ne servaient pas qu'au traitement des malades : c'était également de véritables facultés de médecine de haut niveau. Le médecin spécialiste (le professeur) assurait la visite des cas tous les matins, accompagné des médecins en formation. Il leur enseignait la médecine, formulait ses observations, prescrivait le traitement, tandis qu'ils observaient et apprenaient par la pratique. Le professeur se rendait ensuite dans une grande salle où les étudiants s'asseyaient autour de lui : il leur enseignait et commentait les ouvrages de médecine et il répondait à leurs questions. Il leur faisait également passer des examens à la fin de chaque programme d'enseignement et leur délivrait des diplômes pour les spécialités qu'ils avaient étudiées.

Les hôpitaux islamiques comportaient aussi de vastes bibliothèques riches de très nombreux ouvrages de médecine, de pharmacie, d'anatomie ou de physiologie, ainsi que de jurisprudence en rapport avec la médecine et d'autres sciences présentant un intérêt pour les médecins.

On aura une idée de l'importance de ces bibliothèques si l'on sait que par exemple, la bibliothèque de l'hôpital Ibn Ṯûlûn du Caire renfermait plus de cent mille volumes.

À côté de ces hôpitaux se trouvaient de vastes jardins où l'on cultivait toutes sortes de plantes médicinales utilisées dans les traitements.

Des mesures remarquables étaient prises dans les hôpitaux pour éviter la contagion. Lorsqu'un malade était admis à l'hôpital, il échangeait les vêtements dans lesquels il était arrivé contre des

---

[1] Maẖmûd al-Ḫâj Qâsim, *aṯ-Ṯibb `ind al-`arab wal-muslimîn*, pp. 328-329.

vêtements neufs gratuits, afin d'éviter la contagion à travers les vêtements qu'il portait lorsqu'il était tombé malade. Chaque malade était placé dans une salle réservée à sa maladie : les malades n'étaient pas autorisés à se déplacer dans les autres salles. Chaque malade avait son propre lit, de nouveaux draps et son propre matériel.

À titre de comparaison, dans l'hôpital qui fut fondé à Paris plusieurs siècles plus tard, les malades étaient rassemblés dans une seule salle quelle que fût leur maladie ; ils dormaient à trois, quatre, parfois cinq dans un même lit ; les lépreux, les victimes de fractures, les femmes qui accouchaient se trouvaient côte à côte. Les médecins et les infirmiers n'entraient dans les salles que le visage muni d'un masque, tant la puanteur était insupportable. Les morts n'étaient sortis de la salle que vingt-quatre heures ou plus après leur décès. On imagine sans peine la dangerosité de cette situation pour les autres malades.[1]

Penchons-nous plus en détail sur les plus célèbres de ces hôpitaux dans l'histoire musulmane. Le principal, l'hôpital al-`Adûdî, fut fondé à Bagdad par `Adud ad-Dawla ibn Buwayh en 371H/981. Il comptait au départ vingt-quatre médecins, nombre qui augmenta considérablement par la suite. Il possédait également une impressionnante bibliothèque scientifique, une pharmacie, des cuisines. Le personnel administratif et d'entretien était très nombreux. Les médecins s'occupaient des malades à tour de rôle, de sorte qu'il y avait des médecins présents à l'hôpital vingt-quatre heures sur vingt-quatre.

Un autre hôpital de premier plan, le grand hôpital an-Nûrî à Damas, fut fondé par le sultan juste Nûr ad-Dîn Mahmûd en 549H/1154. Cet hôpital était parmi les plus grands et les meilleurs. Il resta en activité durant une très longue période, puisqu'il continua à recevoir des malades jusqu'en 1317H/1899, soit durant sept siècles et demi.

Le grand hôpital al-Mansûrî fut aussi l'un des plus importants de l'histoire musulmane. Il fut fondé au Caire par le souverain al-

---

[1] Voir Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, pp. 116-117.

Mansûr Sayf ad-Dîn Qalâwûn en 683H/1284. Son organisation, sa propreté étaient particulièrement admirables, et il était si vaste que quatre mille malades y étaient traités chaque jour.

N'oublions pas non plus l'hôpital de Marrakech, au Maroc, fondé par le souverain almohade al-Mansûr Abû Yûsuf Ya`qûb qui régna entre 580H/1184 et 595H/1199. L'architecture de l'hôpital était en elle-même magnifique. Des arbres et plantations de toutes sortes y poussaient, et le parc comportait également trois petits lacs artificiels. Les compétences médicales y étaient d'un très haut niveau : il possédait d'excellents médecins et les instruments les plus modernes.[1] Cet hôpital était véritablement une perle au front de la civilisation musulmane.

En outre, il existait aussi des hôpitaux spécialisés qui traitaient une seule catégorie de maladies : il y avait des hôpitaux réservés aux affections ophtalmologiques, à la lèpre, aux maladies mentales...

Plus remarquable encore, certaines villes islamiques possédaient de véritables districts médicaux. Ibn Jubayr relate, dans le récit de son voyage à Bagdad (la capitale de l'État abbasside) vers l'an 580H/1184, qu'il y vit un quartier entier, semblable à une petite ville, au centre duquel se trouvait un imposant palais entouré de jardins et de nombreuses maisons. Tout cela était une fondation dédiée aux malades. Le quartier était fréquenté par des médecins de diverses spécialités, ainsi que des pharmaciens et des étudiants en médecine. L'institution était subventionnée par l'État et par les dotations allouées par les riches de la communauté au traitement des pauvres et des autres malades.[2]

Les malades et la dimension humaine chez les musulmans

Nous souhaitons ici attirer l'attention sur un trait distinctif de la pratique médicale chez les musulmans à l'âge d'or de leur civilisation, à savoir sa dimension humaine. La pratique médicale était en

[1] Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, pp. 110-118.
[2] Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, p. 101.

effet fondée sur le respect de l'être humain en général et s'efforçait sans relâche de soulager ses souffrances, dans toutes les circonstances et dans toutes les catégories de la société.

Il n'était pas étonnant que les médecins musulmans attachent tant d'importance à la dimension humaine dans leurs relations avec leurs patients. En effet, cette démarche éthique noble est présente dans la législation islamique : l'islam considère le malade comme un être humain en difficulté, qui a besoin de soutien, d'accompagnement psychologique, de réconfort, de soulagement de ses douleurs physiques mais aussi morales.

La législation islamique s'emploie par tous les moyens à alléger les difficultés du malade et à lui apporter toutes les formes de soulagement. Le malade a le droit de rompre le jeûne du Ramadan, il est dispensé du pèlerinage si sa santé ne lui permet pas d'accomplir ce voyage, il peut prier de la manière qui lui convient, assis, allongé, ou même avec ses yeux, s'il ne parvient pas à effectuer les mouvements normaux de la prière. Le malade qui ne supporte pas l'eau peut effectuer le *tayammum* (ablutions sèches) à la place des ablutions, et celui qui, pour une raison quelconque, ne peut même pas effectuer le *tayammum* peut prier sans ablutions et donc sans s'être purifié.

Dans le cadre du *jihâd* également, la législation islamique allège les difficultés du malade : celui qui souffre d'une quelconque incapacité physique n'est pas astreint au devoir du *jihâd*. Dieu dit : ***« Il n'y a rien à reprocher à l'aveugle, il n'y a rien à reprocher au boiteux, il n'y a rien à reprocher au malade… »***[1]

La législation islamique ne s'est pas contentée de lever certaines obligations et d'accorder des dispenses dans certaines pratiques cultuelles et certains devoirs religieux. Elle exhorte fortement à soutenir les malades et à leur remonter le moral. Le Prophète (paix et salut à lui) a prescrit à tous les musulmans le devoir de rendre visite aux malades – que ce soit chez eux ou à l'hôpital. D'après Abû Hurayra, le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Le musulman a six droits sur le musulman… »* et l'un de ces droits est : *« s'il est*

[1] Sourate 24, *an-Nûr*, verset 61.

malade, qu'il lui rende visite. » Il a promis une place au Paradis à celui qui rend visite à un malade ; il a dit d'après Abû Hurayra : *« Celui qui rend visite à un malade, un crieur proclame dans le ciel : 'Que ta vie soit bonne et que ton devenir soit bon, une place t'est réservée au Paradis.' »*[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) a recommandé qu'on parle positivement devant les malades et qu'on leur remonte le moral, qu'on leur fasse espérer la guérison et une longue vie. Abû Sa`îd al-Khudrî (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Lorsque vous entrez chez un malade, faites-lui espérer que le terme de sa vie est encore loin. Cela ne repousse rien mais cela améliore le moral du malade. »*[2]

Le Prophète (paix et salut à lui) améliorait encore plus l'état psychologique du malade en lui disant que la maladie était une expiation de ses péchés et lui procurerait le salut dans l'au-delà s'il l'acceptait avec patience. Abû Hurayra (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Chaque fois qu'un musulman est atteint par quelque mal, une épine ou quelque chose de plus grave, Dieu lui efface par cela ses mauvaises actions. »*[3] Anas rapporte quant à lui que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Dieu a dit : 'Lorsque J'éprouve Mon serviteur dans les deux choses qui lui sont précieuses*[4] *et qu'il patiente, Je lui accorde en échange le paradis.' »*[5]

---

[1] At-Tirmidhî, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté, chapitre : « Le fait de rendre visite à ses frères » (2008) : il considère ce *hadîth* comme bon et isolé ; Ibn Mâjah (1443) ; Ahmad (8517) ; Ibn Hibbân (2961) ; déclaré bon par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (6387).

[2] At-Tirmidhî, Livre de la médecine (2087) : il considère ce *hadîth* comme isolé ; Ibn Mâjah (1438) ; Ibn Abî Shayba (10851) ; al-Bayhaqî dans *Shu`ab al-îmân* (9213) ; Abû Nu`aym dans *al-Hilya* (2/208).

[3] Al-Bukhârî, Livre des malades, chapitre : « La récompense liée à la maladie » (5318) ; Muslim, Livre de la bienfaisance, des liens familiaux et de l'éducation, chapitre : « La récompense du croyant frappé par la maladie ou le chagrin » (2573).

[4] « Les deux choses qui lui sont précieuses » : ses yeux, voir Ibn Hajr al-`Asqalânî, *Fath al-bârî*, 10/116.

[5] Al-Bukhârî, Livre des malades, chapitre : « Le mérite de celui qui perd la vue » (5329) ; Ahmad (12490) ; Abû Ya`lâ (3711) ; at-Tabarânî dans *al-Awsat* (250) ; al-Bayhaqî, *Shu`ab al-îmân* (9958).

Ainsi, le malade croyant conserve un bon moral et n'a pas l'impression d'être un poids mort dans la société ; au contraire, tout le monde lui attache de l'importance et prend soin de lui.

Cette vision positive ne concernait pas que les malades musulmans ; elle concernait tous les malades de toutes les religions, conformément au verset : ***« Nous avons certes honoré les enfants d'Adam. »***[1] L'être humain en tant que tel est honoré et mérite que l'on prenne soin de lui lorsqu'il est malade et qu'on le soigne lorsqu'il souffre, qu'il soit ou non musulman. Le Prophète (paix et salut à lui) rendit visite à un jeune garçon juif qui était malade et al-Bukhârî a réservé à ce thème un chapitre de son *Sahîh* intitulé « Le fait de rendre visite au malade idolâtre ».

Cette profonde dimension humaine développée par la législation islamique a poussé les médecins musulmans, à toutes les époques de la civilisation musulmane, à traiter le malade comme un être humain et non pas comme un « corps insensible » ou comme une source de revenu. Le malade était toujours traité comme un être humain en difficulté et ayant besoin de soutien, pas seulement sur le plan médical mais également sur le plan psychologique, social, économique, etc.

Dans cet esprit noble fondant les relations entre les médecins musulmans et leurs patients, les services médicaux étaient fournis aux malades, dans l'État islamique, sans faire de différence entre riches et pauvres, Arabes et non-Arabes, blancs et noirs, gouvernants et gouvernés, musulmans et non-musulmans. Les soins étaient la plupart du temps gratuits pour tous et les malades de toutes les catégories sociales recevaient des soins de la même qualité.

Un regard sur l'organisation des hôpitaux dans la civilisation musulmane permettra de mieux comprendre la dimension humaine dont nous parlons ici.

Dès que le malade arrivait à l'hôpital, il était examiné d'abord dans la salle des consultations externes. Si sa maladie n'était pas grave, on lui prescrivait un traitement qui lui était fourni par la pharmacie de l'hôpital. Si son état nécessitait une hospitalisation,

[1] Sourate 17, *al-Isrâ'*, verset 70.

on notait son nom, on le faisait passer au bain pour se laver, on prenait les vêtements dans lesquels il était arrivé et on les rangeait dans un lieu spécial, puis on lui donnait des vêtements neufs spécifiques à l'hôpital. Il était ensuite installé dans la salle réservée à ceux qui souffraient du même type de maladie que lui et on lui attribuait un lit avec des draps de bonne qualité. Il n'était pas permis, par respect, que deux malades partagent le même lit.

Une fois hospitalisé, le malade recevait les médicaments prescrits par le médecin. Celui-ci lui prescrivait également une alimentation appropriée. Les malades étaient bien nourris, rien ne leur était refusé ; leurs repas comportaient de la viande de mouton, de bœuf, d'oiseaux, de poulet. Les quantités n'étaient pas non plus restreintes : si un malade mangeait un plat entier ou un poulet entier, c'était un signe de guérison.

Si le malade entrait en convalescence, on le plaçait dans la salle réservée aux convalescents. Une fois guéri, on lui donnait gratuitement des vêtements neufs, ainsi qu'une somme d'argent lui permettant de pourvoir à ses besoins jusqu'à ce qu'il puisse à nouveau travailler, afin qu'il ne soit pas obligé de reprendre le travail trop tôt et donc pour éviter toute rechute.[1]

Quelle sécurité pour les pauvres dans la société musulmane, que de savoir que s'ils tombaient malades ils pouvaient bénéficier de tels soins, sans rien avoir à payer, sans avoir à réclamer ni à faire intervenir d'intermédiaires.

Le grand médecin Abû Bakr ar-Râzî (Rhazès) enseignait à ses élèves que leur but premier devait être de guérir leur malade, et que cela était plus important que d'être payés pour leur travail ; qu'ils devait mettre autant de soin à traiter les pauvres que les riches et les princes ; qu'ils devaient faire espérer la guérison aux malades même si eux-mêmes n'y croyaient pas ; et que l'équilibre du corps était lié à celui de l'âme.[2]

---

[1] Mus<u>t</u>afâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` <u>h</u>a<u>d</u>âratinâ*, p. 110.
[2] `Abd al-Mun`im <u>S</u>afû, *Ta`lîm a<u>t</u>-<u>t</u>ibb `ind al-`arab*, Publications du comité scientifique syrien pour l'histoire des sciences, p. 279.

Ce haut niveau de soins médicaux n'était pas limité aux grandes villes : tous les lieux de l'État musulman recevaient la même attention grâce aux hôpitaux mobiles mentionnés précédemment, qui se déplaçaient dans les villages, les zones reculées et les montagnes. Tous les sujets de l'État musulman étaient considérés sur un pied d'égalité sur le plan des traitements médicaux, quel que fût leur milieu ou leur niveau social ou économique.

Cette vision islamique pleine de compassion envers les malades s'étendait à tous les niveaux de la société, jusqu'aux prisonniers qui avaient fait du tort à la société. Ils recevaient eux aussi des soins médicaux appropriés : ils étaient, en tout état de cause, des êtres humains et des membres de cette société. La prison avait pour but de les réformer et non pas de s'en débarrasser par une mort lente, comme cela a souvent été le cas pour les prisonniers de par le monde et jusqu'à nos jours.

Le vizir `Alî ibn `Îsâ ibn al-Jarrâh̲ écrivit à Sinân ibn Thâbit, le chef des médecins de Bagdad : « J'ai pensé à quelque chose au sujet des prisons : avec le nombre et la dureté de ces lieux, les maladies s'y déclarent souvent. Il faut que nous nommions des médecins qui s'y rendront tous les jours pour apporter aux prisonniers remèdes et sirops. Ils visiteront toutes les prisons pour y soigner les malades. »[1]

La générosité des membres de la communauté musulmane, venant s'ajouter aux subventions de l'État grâce au système des fondations, a permis à cette munificence humaniste de se perpétuer tout au long des époques traversées par la civilisation musulmane. Ces fondations contribuaient en effet à la bonne prise en charge des malades. Il arrivait qu'un hôpital tout entier repose sur la fondation mise en place par un musulman (qui pouvait être un dirigeant de l'État). Tous les frais de l'hôpital étaient couverts : la prise en charge des malades, le paiement des médecins, les draps et couvertures, la nourriture, les plantes médicinales, les remèdes, et même des subventions pour les étudiants qui y apprenaient la médecine.

[1] Ibn al-Qaft̲î, *Târîkh al-h̲ukâmâ'*, p. 148.

Le grand hôpital al-Mansûrî, mentionné ci-dessus, est l'un des plus célèbres exemples de ce type de fonctionnement. Il fut fondé au Caire en 683H/1284 par le souverain al-Mansûr Sayf ad-Dîn Qalâwûn qui lui alloua une dotation annuelle couvrant tous ses frais de fonctionnement.

On relèvera également, dans le cadre de la contribution de ces fondations charitables à la dimension humaine de la médecine, une méthode novatrice et inédite pour améliorer le moral des malades : certaines fondations engageaient des employés pour se rendre dans les hôpitaux tous les jours et parler à côté des malades, sans en être vus, en suggérant qu'ils étaient en voie de guérison. Cette méthode, dénommée « la tromperie du malade », avait pour but de lui remonter le moral et de ce fait d'accélérer la guérison.[1]

Cette grande humanité dans le traitement des malades n'était pas liée à un comportement individuel de certains médecins, ni à la générosité et à la compassion de la population : il s'agissait d'un comportement général lié à la politique de l'État et adopté par tous, les gouvernants comme les gouvernés. Il arrivait souvent que le calife ou l'émir vienne en personne inspecter l'hôpital et vérifier que les malades étaient bien soignés. On relate que le souverain almohade al-Mansûr visitait chaque semaine l'hôpital al-Mansûrî de Marrakech après la prière du vendredi afin de s'assurer par lui-même de la situation des malades.[2]

Cette humanité dans le traitement des malades est encore illustrée par les enseignements de l'islam quant à la préservation de la dignité du malade et la protection de sa pudeur, les examens médicaux étant pratiqués en évitant de porter atteinte à son intimité.

Par exemple, la Loi de l'islam n'autorise à découvrir les parties intimes du malade qu'en cas de nécessité et uniquement dans la mesure nécessaire à l'examen ou à l'opération. Il n'est pas permis qu'une personne non nécessaire, en particulier du sexe opposé, assiste à l'examen du ou de la malade. En outre, le médecin ne peut être pas être seul avec une femme, qui doit être accompagnée

---

[1] Mustafâ as-Sibâ'î, *Min rawâ'i' hadâratinâ*, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 116.

soit d'un proche parent, soit d'une autre femme, une infirmière par exemple. Les hôpitaux de la civilisation musulmane respectaient également la séparation entre hommes et femmes à l'intérieur des services.

La Loi de l'islam respecte aussi le droit de tout malade au traitement, en autorisant un médecin homme à soigner une femme, et vice versa, si l'on ne trouve pas de personnel qualifié de même sexe pouvant accomplir la tâche de la meilleure manière : ainsi, le ou la malade ne perdra aucune occasion de se faire soigner au mieux. En outre, la Loi autorise également qu'un patient musulman se fasse soigner par un médecin non-musulman s'il ne trouve pas de musulman capable de le soigner ; cela, afin de préserver la santé et la vie du malade.

Notons pour finir que le système de santé dans la civilisation musulmane était fondé sur un sentiment islamique de générosité et de compassion sans égal dans l'histoire, et inconnu dans bien des pays jusqu'à nos jours. Non seulement les malades étaient soignés gratuitement, mais on pourvoyait à leurs besoins jusqu'à ce qu'ils soient entièrement guéris et capables de reprendre leur travail et leurs activités quotidiennes : un traitement de la plus grande humanité.

Chapitre six :
Les caravansérails

Le système des caravansérails était connu de la civilisation musulmane depuis les premiers temps de l'islam. Le Saint Coran évoque déjà la permission d'entrer dans les lieux publics, dont font partie les caravansérails, indiquant ainsi le réalisme et le sens de la collectivité de l'islam : ***« Il n'y a rien à vous reprocher si vous pénétrez dans des maisons inhabitées où se trouve un objet vous appartenant. »***[1] L'imam at-Tabarî commente ainsi ce verset : « Les gens ne commettent aucun péché en entrant dans des maisons où il n'y a pas d'habitant sans demander la permission. Différents avis ont été émis quant aux maisons dont il s'agit. Selon certains, il s'agit des caravansérails et des maisons construites au bord des routes, qui n'ont pas d'habitants connus, mais qui ont été construites pour fournir au voyageur un abri et un lieu où laisser ses affaires. »[2]

On notera ici que l'existence des caravansérails dès les premiers temps de la civilisation musulmane montre l'intérêt porté au bien-être des voyageurs et des étrangers. Les voyageurs faisant partie des bénéficiaires de la *zakât*, l'administration islamique faisait en sorte de leur fournir de quoi manger, boire et se loger. Les caravansérails et les auberges relevaient de l'intérêt général pris en compte par la Loi islamique : ils en sont une application remar-

[1] Sourate 24, *an-Nûr*, verset 29.
[2] At-Tabarî, *Jâmi` al-bayân fî ta'wîl al-qur'ân* 19/151.

quable, qui a distingué la civilisation musulmane tout au long de son histoire.

Les caravansérails étaient établis le long des routes commerciales reliant les différentes villes islamiques. Ils étaient essentiellement fréquentés par les marchands et ceux qui voyageaient pour chercher le savoir. Ces lieux offraient aux pauvres et aux voyageurs une hospitalité gratuite incluant la nourriture et la boisson : c'est pourquoi on les appelait également « maisons d'hospitalité ».[1]

Ces caravansérails étaient des refuges offerts aux voyageurs par l'État ou par des bienfaiteurs. Ils les protégeaient de la chaleur l'été et du froid l'hiver. Sa`dân ibn Yazîd (savant du troisième siècle de l'hégire) rapporte s'être réfugié dans un caravansérail par une nuit pluvieuse et orageuse, en l'an 262H/875, et y avoir trouvé toutes les chambres et tous les lits occupés en raison du grand froid.[2]

Les caravansérails étaient bien équipés et fournissaient aux chercheurs de savoir les conditions nécessaires pour étudier dans le calme. Ainsi, Ibn `Asâkir fait le récit suivant : « Abû `Âmir as-Saghîr a relaté : Nous nous installâmes dans un caravansérail de Damas près du palais, où nous fîmes la prière de *`asr*. Nous comptions aller dès le lendemain matin voir Ahmad ibn `Umayr. Mais l'aubergiste se mit à circuler dans le caravansérail en demandant : 'Où est le *hâfiz* Abû `Alî ?' Je répondis : 'Il est ici.' Il dit : 'Le cheikh est venu lui rendre visite.' Je sortis et vis le cheikh monté sur sa mule dans la cour du caravansérail. Il mit pied à terre et monta dans la chambre où nous logions. Il salua Abû `Alî et lui souhaita la bienvenue, manifestant de la joie à son arrivée. Il se mit à étudier avec lui jusqu'à la tombée de la nuit, puis il lui demanda : 'Abû `Alî, as-tu réuni les *hadîth* de `Abdallâh ibn Dînâr ?' Abû `Alî répondit : 'Oui.' Il lui dit : 'Donne-les moi.' Abû `Alî les lui donna : il les prit, puis se leva et partit. »[3]

La présence de ces auberges favorisait les voyages des savants qui se déplaçaient d'une région à une autre en quête de savoir. Adh-

---

[1] Fu'âd Yahyâ, *Jard atharî li-khânât dimashq*, p. 69.
[2] Ibn al-Jawzî, *al-Muntazam*, 5/39.
[3] Ibn `Asâkir, *Târîkh madînat dimashq* 5/115.

Dhahabî a relaté que le grand savant andalou Baqî ibn Mukhallad s'était rendu à Bagdad pour y apprendre les *hadîth* auprès de l'imam Ahmad ibn Hanbal – qui était assigné à résidence après sa sortie de prison, dans le cadre de la polémique au sujet de la création du Coran – et, voyant qu'il allait y rester longtemps, il loua une chambre dans une auberge. Il se rendait chaque jour chez l'imam Ahmad dans la tenue d'un homme pauvre, apprenait auprès de lui un ou deux *hadîth*, puis retournait à sa chambre à l'auberge ; cela se poursuivit jusqu'à ce qu'Ahmad ibn Hanbal fût autorisé à reprendre son enseignement ouvertement.[1]

Les auberges ont connu une évolution au cours de l'histoire musulmane. Leur public ne se limitait plus aux marchands et aux chercheurs de savoir : même certains califes y descendaient durant leurs voyages. Ainsi, le calife abbasside al-Mu`tadad séjourna à l'auberge al-Husayn près de la ville d'Iskenderun (de nos jours en Turquie) en l'an 287H/900, lors d'une visite d'inspection des villes et ports de Syrie.[2]

De nombreux califes se préoccupèrent d'améliorer les caravansérails qui relevaient de l'administration de l'État : les voyageurs, les pauvres et les chercheurs de savoir étaient nourris et logés aux frais de l'État. Le calife al-Mustansir Billâh (mort en 640H/1242) est célèbre pour son effort de construction de caravansérails accueillant les pauvres et les voyageurs.[3]

L'émir Nûr ad-Dîn ibn Mahmûd est aussi connu pour avoir fait construire de nombreuses auberges gratuites. Abû Shâma cite dans *ar-Rawdatân* un récit d'Ibn al-Athîr selon lequel Nûr ad-Dîn ibn Mahmûd « fit construire des caravansérails le long des routes, assurant la sécurité des personnes et des biens ; en hiver, les gens y passaient la nuit à l'abri du froid et de la pluie ».[4]

On notera que certaines femmes financèrent également des caravansérails, recherchant ainsi la récompense divine. Ainsi, `Ismat ad-Dîn bint Mu`în ad-Dîn Anar, l'épouse de Saladin, morte en

---

[1] Adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'*, 13/293.
[2] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 5/635.
[3] *Ibid.*, 13/186.
[4] Abû Shâma, *ar-Rawdatân* p. 12.

581H/1185, fit construire à Damas l'auberge de `Ismat ad-Dîn.[1] Une autre femme, dont Ibn `Asâkir ne mentionne pas le nom, fit construire également à Damas l'auberge d'Ibn al-`Annâza.[2]

Les auberges ne se situaient pas uniquement dans les villes principales des provinces : on en trouvait beaucoup également dans les villages et les régions reculées. Un peintre français, Simon, compta les auberges de la ville d'Ispahan où il se rendit en 1084H/1673 et il en trouva 1600.[3]

Certains caravansérails possédaient une partie réservée à la garde des biens, un peu comme une banque à notre époque. Des hommes ou des femmes pouvaient en être responsables. Les dépôts et l'argent confiés ne pouvaient être rendus qu'à leur propriétaire, comme le relate Ibn al-Jawzî dans sa chronique de l'an 571H/1175 : « Un marchand avait vendu de la marchandise pour mille dinars. Il déposa l'argent à Khân Anbâr (à Bagdad) et retourna chez lui avec seulement un esclave noir qu'il avait acheté quelques jours plus tôt. L'esclave se leva la nuit et le frappa d'un coup de couteau au cœur. Il prit la clé, se rendit à Khân Anbâr et frappa à la porte du caravansérail. La gardienne lui demanda : 'Qui es-tu ?' Il répondit : 'Je suis le serviteur d'untel, il m'a envoyé chercher quelque chose.' Elle répondit : 'Par Dieu, je ne t'ouvrirai pas avant que ton maître ne vienne lui-même.' L'esclave retourna à la maison pour y prendre ce qui s'y trouvait, mais il fut arrêté par le garde, qui avait entendu le cri du marchand lorsqu'il avait reçu le coup de couteau. Le maître resta en vie pendant deux jours et demanda que l'esclave soit tué après sa mort. L'esclave fut crucifié sur la place publique après la mort de son maître. »[4]

Certains caravansérails comportaient des cuisines, où l'on faisait venir les meilleurs cuisiniers contre de bons salaires. La cuisine offrait à tout voyageur se présentant au caravansérail, musulman ou non, libre ou esclave, trois portions de pain (un kilo environ), deux cent cinquante grammes de viande, un plat de céréales ou

---

[1] Ibn al-`Imâd al-Hanbalî, *Shadharât adh-dhahab* 4/319.
[2] Ibn `Asâkir, *Târîkh madînat dimashq* 2/320.
[3] Will Durant, *The Story of Civilization*, 24/498.
[4] Ibn al-Jawzî, *al-Muntazam*, 10/265.

autre… On peut lire dans la charte de la fondation du caravansérail de Qurra Tay (datant de l'époque seldjoukide) : « Chaque voyageur qui séjournera ou passera audit caravansérail, musulman ou mécréant, homme ou femme, libre ou esclave, recevra chaque jour trois portions de bon pain, chaque portion d'un poids de cent dirhams, et un plat de nourriture comportant nécessairement une portion de viande. »[1]

Ce texte montre que la civilisation musulmane veillait à réaliser l'égalité des droits comme des devoirs : elle ne faisait pas de différence entre les musulmans et les non-musulmans, entre les hommes libres et les esclaves, entre les hommes et les femmes. La cuisine servait également, la veille du vendredi, un plat sucré qui était distribué en parts égales à tous les voyageurs. La charte précise encore : « On servira dans ledit caravansérail, la veille au soir de chaque vendredi, un plat sucré qui sera distribué à tous les voyageurs et les hôtes sans distinction. »[2]

Certaines villes d'Andalousie étaient célèbres pour leurs nombreuses auberges très fréquentées. Al-Himyarî écrit dans *Sifat jazîrat al-andalus* que la ville d'Almeria en Andalousie « compte mille moins trente auberges »[3]. Ce grand nombre d'auberges est une indication du grand nombre de voyageurs qui se rendaient dans cette ville importante.

Les auberges s'étaient largement développées en Espagne musulmane dès l'époque omeyyade. Cependant, certaines manquaient aux bonnes mœurs et les émirs voulurent les détruire en raison du désordre moral qu'elles suscitaient dans la société. En l'an 206H/821, « al-Hakam ibn Hishâm ordonna la destruction de l'auberge qui se trouvait à ar-Rabd parce qu'elle était fréquentée par des gens de mauvaise moralité : elle fut alors détruite. »[4] Les comportements immoraux qui survenaient dans certaines auberges

[1] Fahîm Ibrâhîm, *al-Khân fî al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, sur le site http://www.arabicmagazine.com.
[2] Voir le texte de la charte : Turan (Osman), Cedâleddin Karatay, Vkiflari ve Vakfiyeleri, Belleten, Cilt : XII, Sayi : 45, 46, 47, 48, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1948, pp. 95-96.
[3] Al-Himyarî, *Sifat jazîrat al-andalus*, p. 64.
[4] Ibn `Adhârî, *al-Bayân al-mughrib* 1/173.

de l'époque étaient sans doute de même nature que ceux dont nous entendons parler dans certains de nos hôtels modernes : à l'époque, cependant, les califes et les princes prenaient des mesures énergiques pour y mettre fin, punissaient sévèrement les fautifs et faisaient détruire les lieux de débauche.

Certains sultans firent construire de nombreuses auberges et leur allouèrent des dotations au bénéfice des pauvres, des nécessiteux et des voyageurs. Le sultan mérinide du Maroc Abû Ya`qûb Yûsuf al-Marînî (mort en 706H/1306) fit reconstruire le Funduq ash-Shamâ`în de la ville de Fès qui avait été détruit et en fit une fondation pour accueillir les gens qui fréquentaient la mosquée de la ville.[1]

Les caravansérails et les auberges se multiplièrent considérablement sous les Mamelouks. Ils ajoutèrent un élément nouveau : des auberges destinées à accueillir le petit nombre de commerçants et de voyageurs occidentaux qui se trouvaient en Egypte et en Syrie. Al-Maqrîzî relate que les Chypriotes qui attaquèrent Alexandrie en 783H/1381 brûlèrent un grand nombre de maisons, de magasins et d'auberges ; il écrit : « Ils brûlèrent le Funduq al-Kaytalâniyîn, le Funduq al-Janawiyîn, le Funduq al-Mawza et le Funduq al-Mawsuliyîn. »[2] Ces auberges mentionnées par al-Maqrîzî étaient spécialisées dans l'accueil des commerçants venus d'Italie, de la ville de Gênes par exemple, ou du reste de l'Europe. Ceci montre l'intérêt porté par la civilisation musulmane aux commerçants européens non-musulmans.

L'État faisait en sorte que chaque corps de métier dispose de son auberge. Il y avait par exemple une auberge pour les marchands d'huile du Levant, le Funduq Ṯaranṯay au Caire.[3]

L'existence des caravansérails et des auberges très tôt dans le développement de la civilisation musulmane est une indication claire de la dimension sociale de cette civilisation tant au niveau matériel que moral. Cette civilisation possédait une dimension de solidarité qui n'existait nulle part ailleurs : un grand nombre de ces auberges

---

[1] Al-Maqqarî, *Nafẖ aṯ-ṯîb* 5/265.
[2] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk* 5/114.
[3] *Ibid.*, 3/44.

accueillaient gratuitement des gens de toutes les catégories sociales et humaines ; les gens restaient aussi longtemps qu'ils le souhaitaient sans que nul ne les dérange, qu'ils soient commerçants, chercheurs de savoir ou simples voyageurs. C'est là encore une illustration supplémentaire de l'immense contribution humaine de cette civilisation éternelle.

Cet aperçu des principales institutions de la civilisation musulmane a mis en évidence l'humanité de cette civilisation fondée sur l'éthique émanant de la révélation divine. La dimension éthique de la civilisation musulmane est évidente dans chacune de ses institutions et ses valeurs ont rayonné dans le monde entier.

Septième partie : La dimension esthétique dans la civilisation musulmane

La grandeur et la perfection de la civilisation musulmane se manifestent entre autres dans le fait qu'elle n'a pas négligé l'importance de l'élément esthétique dans la vie des gens. Le sentiment esthétique, l'attrait pour la beauté sont perçus comme des penchants naturels profondément ancrés chez un être humain harmonieusement constitué : celui-ci aime la beauté et est attiré par elle, tout comme il déteste la laideur et fuit ce qui est laid.

La création esthétique constitue sans aucun doute une dimension fondamentale de la civilisation humaine : une civilisation dont la dimension esthétique serait absente et qui ne possèderait pas les moyens de l'exprimer, serait une civilisation qui ne correspondrait pas aux sentiments de l'être humain et ne satisferait pas ses penchants les plus profonds, son aspiration constante à tout ce qui est beau.

Nous étudierons dans cette partie les différentes manifestations de la dimension esthétique dans la civilisation musulmane, un élément essentiel du développement de cette civilisation qui contribue

largement à sa perfection, sa grandeur et son humanité. Nous nous pencherons particulièrement sur les points suivants :

- Chapitre 1 : Les arts islamiques
- Chapitre 2 : La beauté des instruments et des objets
- Chapitre 3 : L'esthétique de l'environnement (les jardins)
- Chapitre 4 : La beauté humaine extérieure
- Chapitre 5 : La beauté humaine morale et la beauté du comportement
- Chapitre 6 : La beauté des noms et des titres
- Chapitre 7 : Cordoue, un exemple de belle ville islamique.

Chapitre un :
Les arts islamiques

Les arts en général constituent un élément important de la culture d'une société. Plus particulièrement, l'art islamique représente l'unes des plus pures expressions de la civilisation musulmane, qu'il reflète parfaitement. L'art islamique est l'un des plus admirables qu'ait produits la civilisation humaine en toute époque et en tout lieu. Malgré cela, il n'a pas été suffisamment étudié et il a souvent fait l'objet d'analyses superficielles, qui ne rendent pas réellement compte des valeurs intellectuelles et culturelles islamiques ayant inspiré cet art.

Les formes d'art les plus diverses ont été marquées par ces valeurs islamiques, conférant ainsi à la civilisation musulmane une individualité propre. Nous nous pencherons ici sur les exemples les plus marquants :

- L'architecture
- Les arts décoratifs
- La calligraphie.

L'architecture

L'architecture islamique possède des caractères distinctifs qui lui confèrent une identité totalement originale. Ces caractères sont directement observables, tant au niveau de la volonté esthétique, que des éléments architecturaux spécifiques ou encore des types d'ornements utilisés.

Les architectes musulmans ont excellé dans leur art : ils ont su élaborer des plans précis et détaillés, dessiner les volumes à réaliser en fournissant toutes les mesures… Tout cela montre une parfaite maîtrise de l'architecture, des mathématiques et de la mécanique, où les savants musulmans excellaient comme nous l'avons vu précédemment. Nous allons ici examiner certaines techniques architecturales originales conçues ou développées par les musulmans[1] :

- La technique des coupoles : les musulmans se sont distingués en réalisant d'immenses coupoles, grâce à des calculs complexes. Ils utilisaient souvent des coupoles à double coque, comme c'est le cas pour le Dôme du Rocher à Jérusalem. On en trouve encore des exemples dans les mosquées d'Astana, du Caire et d'Andalousie. Toutes ces structures sont fondées sur des calculs mathématiques complexes. Ces coupoles conféraient aux mosquées un aspect majestueux. La mosquée Sultanahmet d'Istanbul, la « mosquée bleue », est encore un exemple de l'extraordinaire beauté architecturale des constructions de la civilisation musulmane. Le développement de la construction des coupoles est l'un des principaux apports de la civilisation musulmane à l'architecture. Elles prirent des formes diverses : on en trouve encore d'autres exemples à la grande mosquée de Kairouan ou la mosquée az-Zaytoûna en Tunisie, à la mosquée de Cordoue en Espagne… Cette évolution architecturale influença remarquablement l'architecture européenne aux XIème et XIIème siècles.[2]

---

[1] Voir Ahmad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, pp. 39-47.
[2] Voir Ahmad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, p. 41.

- Les colonnes : les colonnes sont un élément essentiel de l'architecture islamique ; elles comportaient des chapiteaux ornés et formaient des arcades. La conception des arcades devint une branche spécifique de la technique architecturale. L'arc outrepassé, ou en fer à cheval, est caractéristique de l'architecture islamique. Les arcs existaient en architecture avant les musulmans mais ceux-ci leur donnèrent des formes plus élaborées.
- Les stalactictes (*muqarnasât*) étaient un élément original de l'architecture islamique : il s'agit d'éléments architecturaux descendant du plafond, à l'intérieur des *mihrâb* par exemple, ou extérieurement autour des minarets ou des portes des palais et des balcons.
- Les moucharabiehs : ces éléments caractéristiques des maisons et palais islamiques sont des balcons couverts protubérants, comportant perforations et ornements. S'ils étaient de forme circulaire on les appelait des moucharabiehs « lunaires », s'ils ne l'étaient pas on les appelait « solaires ». Ils étaient généralement faits en bois sculpté et protégeaient les fenêtres : ils permettaient d'atténuer la lumière et les femmes pouvaient s'y placer pour voir dehors sans être vues. C'était un élément important des maisons islamiques.[1]
- L'acoustique en architecture : les musulmans ont appliqué la science de l'acoustique, qu'ils ont développée sur des bases méthodologiques justes, à la conception des bâtiments. Ils ont ainsi développé ce qu'on appelle l'acoustique architecturale. Ils savaient que le son se réverbère sur les surfaces concaves, tout comme la lumière se reflète sur la surface des miroirs concaves. Les techniciens musulmans ont donc utilisé les propriétés de concentration du son dans la conception de leurs édifices, en particulier des grandes mosquées, afin que la voix de l'imam ou de l'orateur se répercute dans l'ensemble du bâtiment lors des sermons du vendredi ou des grandes fêtes. On en trouve des exemples dans la grande mosquée d'Ispahan, dans

[1] `Abd al-Mun`im Mâjid, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya fî al-`usûr al-wastâ* pp. 268-269.

la mosquée al-`Adiliyya à Alep ou encore dans certaines anciennes mosquées de Bagdad : le plafond et les murs se composent de surfaces concaves et comportent des séries d'alvéoles réparties de manière très précise dans les différentes parties de l'édifice afin que le son se répercute régulièrement jusqu'au moindre recoin. Ces monuments islamiques qui existent encore aujourd'hui sont le meilleur témoignage de l'excellente maîtrise de l'acoustique qu'avaient les savants de la civilisation musulmane, bien des siècles avant le savant américain Wallace Sabine[1] qui, vers 1900, s'interrogea sur les causes de la mauvaise acoustique de la salle de conférence de l'université de Harvard et étudia l'acoustique des salles de conférence et de concert.[2] On comprendra aisément l'importance de la contribution musulmane à l'acoustique architecturale si l'on sait que la réverbération du son, si merveilleusement appliquée par les architectes musulmans, est de nos jours un élément fondamental de la conception des théâtres et des grandes salles de spectacle, où l'on emploie souvent des murs arrière concaves servant à répercuter et à amplifier le son.

- Les arcs : les études historiques indiquent que l'arc outrepassé fut le premier modèle d'arc utilisé dans l'architecture islamique. On le trouve par exemple dans la mosquée des Omeyyades à Damas (87H/706) ; par la suite, son usage se généralisa et il devint l'un des éléments distinctifs de l'architecture islamique en particulier au Maroc et en Espagne avant de se répandre en Europe dans l'architecture des églises et des monastères. Les musulmans développèrent également la technique de l'arc à trois baies, basé sur la division arithmétique comme l'indique un dessin retrouvé sur un mur dans les ruines de la ville d'az-Zahra en Andalousie. L'arc à trois baies a ensuite été utilisé dans l'architecture des églises en Espagne, en France et en Italie. Une autre technique utilisée est celle de l'arc polylobé, où l'arc est divisé en plusieurs lobes et prend la forme d'une série de demi-cercles. Probablement inspiré par le

[1] Wallace Clement Sabine (1868-1919), physicien américain fondateur de l'acoustique architecturale moderne.
[2] Forbes, R.J. et Dijksterhuis E.J., *History of Science and Technology*, p. 68.

bord des coquillages, ce type d'arc acquit dans l'architecture islamique des formes purement géométriques. On commence à le trouver au début du second siècle de l'hégire (VIIIème siècle). Ce modèle architectural apparaît sous sa forme pleinement développée dans la coupole de la grande mosquée de Kairouan (221H/836). L'arc polylobé conserva sa forme géométrique dans ses évolutions ultérieures tout en prenant des aspects divers, avec des motifs floraux et des rosaces, employés dans la décoration des minarets et des niches. Outre ces formes principales, l'architecture islamique développa d'autres types d'arcs tels que les arcs brisés, massifs ou surbaissés. Leur usage se répandit aussi bien en Orient qu'en Afrique du Nord et on les retrouve dans l'architecture européenne. Par exemple, l'arc surbaissé fut adopté par l'architecture anglaise au seizième siècle sous le nom d'arc Tudor, mais on le trouvait déjà cinq siècles plus tôt au Caire dans les mosquées al-Juyûshî, al-Aqmar et al-Azhar.[1]

– Les barrages et les aqueducs : L'esthétique de l'architecture islamique s'étendait également aux ouvrages tels que les aqueducs, les ponts et les canaux. Des techniques remarquablement élaborées permettaient d'apporter à l'écoulement de l'eau dans les canaux et les rivières une dimension esthétique supplémentaire. La beauté architecturale était ainsi une manifestation naturelle de l'âge d'or de la civilisation musulmane.

– Les murs : l'architecture islamique faisait une utilisation très poussée de toutes les connaissances sur la mécanique, ce qui permit d'édifier des mosquées gigantesques, des minarets très hauts, des aqueducs et des barrages imposants sur les fleuves : le barrage d'an-Nahrawân, celui d'ar-Rastan, ou celui de l'Euphrate par exemple. On notera encore le grand aqueduc du Caire construit à l'époque de Saladin et qui alimentait en eau l'ensemble de la ville, faisant monter l'eau du Nil jusqu'à la citadelle édifiée sur le mont al-Muqattam. Une roue à eau mue par des buffles élevait l'eau à dix mètres de haut pour la déver-

[1] Voir Ahmad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, p. 41.

ser dans l'aqueduc qui utilisait la technique des vases communicants pour l'amener jusqu'à la citadelle.

– Les citadelles : la citadelle arabe est l'un des principaux modèles architecturaux importés par l'Occident, comme en témoigne Sigrid Hunke. L'Occident ne connaissait que des places fortes circulaires : c'est avec l'arrivée des musulmans en Espagne puis en Sicile, puis avec les contacts résultant des Croisades, que le modèle des forteresses fut modifié pour imiter le modèle rectangulaire des citadelles arabes, flanquées de tours de guet à chaque angle.[1]

La beauté de l'architecture est l'expression de la beauté de la civilisation qui la produit ; c'est là une loi de l'histoire, comme le fait remarquer Ibn Khaldûn : « La construction est à l'État ce que la forme est à la matière : c'est la forme extérieure de son existence et l'un et l'autre sont dissociables. On ne peut imaginer un État sans construction et la construction sans État est impossible ; de même, la défaillance de l'un implique la défaillance de l'autre tout comme l'absence de l'un entraîne l'absence de l'autre. »[2]

Les arts décoratifs

La non-représentation des êtres vivants a poussé les artistes musulmans à explorer des mondes nouveaux dans le domaine des arts décoratifs, où ils ont pu donner libre cours à leur inventivité, à leur sensibilité et à leur goût raffiné.

Si la fonction de l'art islamique était de produire la beauté, les ornements étaient l'un des principaux moyens employés pour cela. Il s'agit d'éléments n'ayant pas d'autre objectif que de décorer. Ici, la forme et la substance de l'œuvre d'art se rejoignent pour constituer une unité cohérente où la beauté est à la fois extérieure et inté-

---

[1] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, pp. 280-283.

[2] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima* 1/376. Voir `Adil `Awd, *al-Madîna al-`arabiyya al-islâmiyya wal-madîna al-ûrubiyya*, dans *Majallat al-`ilm wat-taknûlûjyâ*, Ma`had al-inmâ' al-`arabî, n°27, 1992, p. 32.

rieure, ce qui ne se retrouve dans quasiment aucune autre forme d'art.[1]

L'ornementation islamique possédait des traits caractéristiques qui ont grandement contribué à forger l'identité propre de la civilisation musulmane. Tant dans les formes utilisées que dans les thèmes et les styles, elle a atteint un niveau d'excellence tout à fait remarquable. Les décorateurs musulmans employaient des lignes ornementales du plus bel effet, laissant aller leur imagination à l'infini dans des motifs qui se répétaient, s'entrelaçaient et se renouvelaient sans cesse. Ils inventèrent des motifs étoilés, d'autres inspirés du feuillage, l'ataurique, ainsi que les lignes courbes que les Européens ont appelées arabesques. Les arabesques, apparues à l'époque fatimide et en particulier dans la mosquée d'al-Azhar au quatrième siècle de l'hégire (X[ème] siècle), occupent encore de nos jours une place importante dans les arts décoratifs. Dans l'ornementation architecturale, les artistes musulmans ont excellé dans le bas-relief et la sculpture du bois et de la pierre ou du marbre ; ils ont utilisé des matières colorées et des motifs merveilleusement gravés.[2]

Les motifs végétaux et les motifs géométriques sont les éléments essentiels de cet art : ils étaient parfois mêlés et parfois utilisés indépendamment. Il y avait donc deux types de décorations : les décorations à motifs végétaux et les décorations géométriques.[3]

– Les décorations à motifs végétaux : l'art des décorations à motifs végétaux, appelé l'ataurique, consiste en de complexes motifs de feuillages et de fleurs de formes diverses. Ils pouvaient être représentés individuellement, ou de manière symétrique, convergente ou entrelacée. En recourant à son imagination, l'artiste musulman parvenait à s'éloigner de l'imitation de la nature. Les motifs végétaux étaient géométriques, l'élément vivant y était atténué tandis que l'aspect abstrait prédominait. Ces motifs ornementaux devinrent très répandus dans la décoration des murs et des coupoles mais aussi de différents élé-

---

[1] S̲âlih̲ Ah̲mad ash-Shâmî, *al-Fann al-islâmî iltizâm wa-ibdâ`* p. 169.
[2] Ah̲mad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, p. 44.
[3] *Ibid.*, pp. 170-173.

ments de bronze, de verre ou de céramique ou encore des pages et des reliures des livres.

– Les décorations à motifs géométriques : Les musulmans ont également excellé dans un second type d'ornements, ceux réalisés à partir de motifs purement géométriques employant des lignes et des formes : des polygones, des motifs étoilés, des cercles concentriques… Ces motifs ornaient les bâtiments mais également les objets de bois et de cuivre, les portes, ou encore les plafonds, montrant la parfaite maîtrise qu'avaient ces artistes de la géométrie appliquée. Les musulmans surent ainsi employer des formes géométriques aussi diverses que le cercle, l'hexagone, l'octogone et le décagone, le triangle, le carré et le pentagone, mêlant les formes les unes aux autres et remplissant ainsi les surfaces ou les laissant vides pour constituer une infinité de décorations originales : l'œil s'y arrête pour passer progressivement du détail à l'ensemble et d'une unité partielle à un ensemble plus vaste. L'artiste musulman avait pour préoccupation essentielle de rechercher la nouveauté à travers l'entremêlement des formes géométriques, pour atteindre une beauté plus grande encore. On peut citer encore parmi les principaux motifs utilisés, les cercles juxtaposés ou avoisinants, les lignes brisées ou entrelacées. Les étoiles à huit ou seize branches sont un motif caractéristique de cet art. Elles apparaissent en particulier dans la décoration des objets de bois ou de métal, dans les ornements dorés des Corans ou des livres, ainsi que dans la décoration des plafonds.

Le critique français Henri Focillon livre une analyse d'une grande profondeur de l'emploi de ces formes géométriques : « Qu'y a-t-il de plus éloigné de la vie, de ses flexions, de sa souplesse, que les combinaisons géométriques du décor musulman ? Elles sont engendrées par un raisonnement mathématique, établies sur des calculs, réductibles à des schémas d'une grande sécheresse. Mais dans ces cadres sévères, une sorte de fièvre presse et multiplie les figures ; un étrange génie de complication enchevêtre, replie, décompose et recompose leur labyrinthe. Leur immobilité même est chatoyante en métamorphoses, car, lisibles de plus d'une façon, selon les pleins, selon les vides, selon les axes verticaux ou diago-

naux, chacune d'elles cache et révèle le secret et la réalité de plusieurs possibles. »[1]

Les principaux procédés ornementaux de l'art décoratif islamique sont le sertissage, l'incrustation, la dorure, l'encastrement, la marqueterie, le plâtrage, l'enluminure, l'illustration, le placage ou encore la gravure. Les principaux matériaux utilisés étaient le marbre, le plâtre, le bois, le métal, les briques, la mosaïque, la faïence et la céramique.

Roger Garaudy[2], soulignant l'identité propre des arts décoratifs islamiques, disait que l'art décoratif arabe se veut l'expression d'un concept décoratif combinant abstraction et équilibre, la musicalité de la nature et la rationalité de la géométrie.[3]

La calligraphie

La calligraphie arabe est un art purement islamique. C'est une émanation de la religion musulmane, intimement liée à la mise par écrit du Saint Coran. La calligraphie fait de la parole un art visuel. Chaque nation a sa langue et ses écrits, mais l'écriture demeure le plus souvent un simple moyen d'expression à travers des symboles qui servent à exprimer une signification par une correspondance logique. Il est rare que ces symboles acquièrent une valeur esthétique les élevant au rang de l'art, comme ce fut le cas pour l'écriture arabe dès lors que le Saint Coran lui conféra une part de sa sacralité.[4]

Le Dr Isma`îl Fârûqî écrit : « Aucun des peuples antiques, les Mésopotamiens, les Hébreux, les Hindous, les Grecs et les Romains, pas plus d'ailleurs que les Arabes, n'avait jusque-là exploré la valeur esthétique de la parole écrite. L'écriture était, comme elle le demeure dans la plupart des cultures, une simple opération méca-

[1] Henri Focillon, *Vie des formes* (1934), p. 10.
[2] Roger Garaudy (1913-2012), philosophe français contemporain, spécialisé dans l'étude des civilisations et des sciences humaines. Sa quête l'a mené à différents choix idéologiques aboutissant à sa conversion à l'islam.
[3] Voir Roger Garaudy, *Pour un dialogue des civilisations*, p. 174.
[4] Sâlih Ahmad ash-Shâmî, *al-Fann al-islâmî iltizâm wa-ibdâ`*, p. 196.

nique sans visée esthétique particulière. En Inde, à Byzance, dans l'Occident chrétien, l'écriture était limitée à sa fonction d'expression, à celle de symboles logiques. Elle n'avait qu'un rôle complémentaire dans les arts visuels figuratifs des chrétiens ou des hindous : celui de symboles logiques permettant d'exprimer ce que représentait une œuvre d'art. L'avènement de l'islam ouvrit des perspectives nouvelles à la parole en tant qu'instrument d'expression artistique. Le génie de l'islam transforma cette écriture en une forme d'arabesque pouvant dès lors être considérée comme une œuvre d'art à part entière. La calligraphie arabe est une forme d'art purement islamique indépendamment de son contenu intellectuel. »[1]

C'est ce qui fait dire au Dr Mustafâ `Abd ar-Rahîm : « La calligraphie arabe est le seul art qui a été purement et simplement créé par les Arabes, sans aucune influence extérieure… Un orientaliste a dit que quiconque souhaite étudier l'art islamique doit commencer directement par s'intéresser à la calligraphie arabe. »[2]

Les sources arabes, comme *al-`Aqd al-farîd*, *Khulâsat al-athar*, *al-Bidâya wan-nihâya*, *al-Kâmil*, *al-Fihrist* ou encore *Subh al-a`shâ*, considèrent unanimement que la calligraphie n'a atteint dans aucune autre nation un statut aussi important ni une telle perfection que chez les musulmans.[3]

En une brève période, les artistes musulmans parvinrent à conférer à la parole une autre fonction purement visuelle venant s'ajouter à sa fonction expressive. Dès lors qu'elle intégra le domaine de l'art, l'écriture connut une évolution très rapide qui accompagna, voire dépassa l'évolution de l'arabesque, ces deux arts étant intimement liés.[4]

L'intérêt considérable porté par les musulmans au développement de cet art original apparaît dans le très grand nombre de formes que prit la calligraphie arabe. On y trouve ainsi l'écriture cou-

---

[1] *Majallat al-muslim al-mu`ârir*, n°25, année 1401H/1980.
[2] Supplément du journal koweitien *al-Anbâ'*, n°517, 16/07/1986.
[3] Nâjî Zîn ad-Dîn, *Musawwar al-khatt al-`arabî*, p. 315.
[4] Sâlih Ahmad ash-Shâmî, *al-Fann al-islâmî iltizâm wa-ibdâ`*, p. 198.

fique[1], l'écriture *naskhî*, le *thuluth*, l'*andalusî*, le *khat ar-riq`a*, le *dîwânî*, le *ta`lîq* persan, ou encore le *khat al-ijâza*.

Ces grands types d'écriture ont encore donné lieu à des sous-catégories. Cet art était donc d'une grande richesse et capable de contribuer et de s'adapter aux différents milieux, afin de jouer son rôle dans toutes les situations. Ainsi, le coufique s'est divisé en coufique folié, coufique fleuri, coufique tressé, coufique géométrique. Le *diwânî* a donné le *jallî diwânî*, le *thuluth* a donné le *jallî thuluth*, etc.[2]

L'artiste musulman utilisait parfois plusieurs écritures dans une même œuvre, ce qui en accentuait le charme et l'originalité. La rivalité entre les calligraphes contribua au perfectionnement de cet art, chacun cherchant à atteindre une beauté toujours plus raffinée.[3]

Les calligraphes ne se contentèrent pas de perfectionner le tracé des lettres : ils franchirent une étape de plus en faisant de l'écrit lui-même un objet de décoration et en donnant aux calligraphies un caractère ornemental. L'artiste musulman parvint ainsi à donner à l'écriture une double fonction, expressive et décorative, et à mettre cette seconde fonction au service de la première.

Non contents des prouesses artistiques réalisées au niveau du tracé, les calligraphes ont ouvert de nouveaux horizons en faisant de l'écriture un instrument de l'art figuratif et une véritable matière première. Ainsi, l'œil se pose sur un tableau et perçoit en premier lieu une représentation figurative (un oiseau, une bête, un fruit, une lampe), puis en regardant de plus près il voit que la forme est en réalité constituée de mots et de lettres arabes admirablement formés. Leur signification a souvent un rapport très proche avec la forme représentée, et c'est là que réside le génie.[4]

---

[1] Utilisée par les musulmans durant les conquêtes pour porter leur religion vers les nouveaux territoires, c'est l'écriture dans laquelle sont écrits tous les Corans antérieurs au quatrième siècle de l'hégire ; elle a été perfectionnée par les savants de Kûfâ. Voir Nâjî Zîn ad-Dîn, *Musawwar al-khatt al-`arabî*, p. 339.
[2] Voir Sâlih Ahmad ash-Shâmî, *al-Fann al-islâmî iltizâm wa-ibdâ`*, pp. 198-199.
[3] Sâlih Ahmad ash-Shâmî, *al-Fann al-islâmî iltizâm wa-ibdâ`*, p. 199.
[4] *Ibid.*, pp. 200-207.

Ainsi les musulmans ont-ils produit un riche patrimoine de calligraphie arabe, celle-ci devenant un art caractéristique de la civilisation musulmane au fil des époques et dans toutes les régions du monde musulman.

Chapitre deux : La beauté des instruments et des objets

La beauté était aussi représentée dans les objets et instruments fabriqués pour différents usages mais avec une recherche esthétique. Il ne suffisait pas en effet aux artisans musulmans que l'objet fabriqué accomplisse sa fonction : il fallait également qu'il ait un bel aspect, de nature à apaiser l'âme et à réjouir le cœur.

Nous allons nous intéresser ici à deux catégories d'objets :

- Les inventions scientifiques
- La créativité dans les objets du quotidien.

L'esthétique dans les inventions scientifiques

La maîtrise technique des musulmans ne leur permettait pas seulement de construire des mosquées, des minarets, des coupoles, des aqueducs et des barrages, etc. L'inventivité des savants musulmans comportait également une dimension esthétique. Ils savaient utiliser leurs connaissances scientifiques pour produire des instruments aptes à susciter la joie et la sérénité.

Les savants de la civilisation musulmane ont mis au point un grand nombre d'inventions mécaniques compliquées : non seulement celles-ci accomplissaient le rôle pour lequel elles étaient conçues, mais l'habile inventeur y ajoutait des éléments qui lui faisaient jouer un rôle esthétique non moins important que leur rôle premier. Penchons-nous sur quelques-uns de ces ingénieux instruments.

Les horloges

Ibn Kathîr nous dit que l'une des portes de la mosquée de Damas s'appelait la porte de l'horloge, car on y avait installé l'horloge fabriquée par l'horloger Muhammad ibn `Alî, le père de Fakhr ad-Dîn Radwân ibn as-Sâ`âtî.[1] Cette horloge indiquait toutes les heures du jour qui s'écoulaient ; il y figurait des oiseaux, un serpent de cuivre et un corbeau. Lorsqu'une heure était passée, le serpent sortait, les oiseaux sifflaient et le corbeau croassait ; une bille tombait dans une coupe et les gens savaient alors qu'une heure de la journée s'était écoulée.[2] Al-Jazarî inventa également une horloge de ce type.[3]

Ibn Jubayr écrit à son tour au sujet de cette horloge : « À la droite de celui qui sort par la porte *Jayrûn*, se trouve une pièce surélevée dans le mur devant laquelle est installé un grand cadran circulaire ;

[1] Radwân ibn Muhammad ibn `Alî ibn Rustum, Fakhr ad-Dîn al-Khurâsânî, dit Ibn as-Sâ`âtî (mort en 618H/1221) était un médecin, philosophe et poète. Son père, inventeur, fabriquait des horloges, et était donc surnommé as-Sâ`âtî (l'horloger). Il naquit et mourut à Damas. Voir adh-Dhahabî, *Siyar a`lâm an-nubalâ'* 21/471.

[2] Ibn Kathîr, *al-Bidâya wan-nihâya* 9/180.

[3] Donald R. Hill, *Islamic Science and Engineering*, p. 169.

celui-ci comporte des arcades de cuivre avec autant de petites portes qu'il y a d'heures dans la journée, et actionnées par un mécanisme. À chaque heure qui s'écoule, deux billes de cuivre tombent du bec de deux faucons de cuivre dans deux coupes de cuivre qui se trouvent sous chacun d'eux. Le premier est sous la première porte et le second est sous la dernière. Les deux coupes sont percées, de sorte que les billes qui y tombent retournent dans la pièce dans le mur. On voit les deux faucons tendre le cou vers les deux coupes sous le poids des billes et les y jeter rapidement, par un procédé étonnant où l'imagination croit voir de la magie. Lorsque les billes tombent dans les coupes, un son est émis et la porte correspondant à cette heure se referme avec une plaque de cuivre. Le processus se reproduit à chaque heure qui passe jusqu'à ce que toutes les portes se soient fermées, puis l'horloge revient à son état premier. Un autre procédé est utilisé la nuit : le dôme entourant ces arcades comporte douze cercles de bronze ; en face de chacun, à l'intérieur de la niche dans le mur, se trouve une vitre. Tout cela est actionné par un mécanisme se trouvant derrière ces arcades. Derrière la vitre se trouve une lampe qu'un procédé hydraulique fait avancer en une heure ; l'heure écoulée, la lumière de la lampe illumine la vitre et ses rayons éclairent le cercle qui est devant elle, de sorte que le cercle paraît rouge au regard ; puis c'est la suivante qui s'illumine, jusqu'à ce qu'à la fin de la nuit tous les cercles aient rougi. Un surveillant est chargé d'en vérifier le bon fonctionnement depuis l'intérieur de la niche : il en connaît le mécanisme et il est chargé de rouvrir les portes et de remettre les billes à leur place. Les gens appellent cela *al-minjâna* (l'horloge). »[1]

Le calife abbasside Harûn ar-Rashîd envoya un cadeau extraordinaire à son ami Charlemagne le souverain des Francs au second siècle de l'hégire (IXème siècle, vers l'an 807) : « Le cadeau était une immense horloge aussi haute que la pièce, actionnée par un mécanisme hydraulique. À chaque heure révolue, un nombre de boules de métal correspondant au nombre d'heures tombaient l'une après l'autre sur un grand plateau de cuivre, émettant un son musical qui retentissait dans tout le palais. En même temps, l'une des douze portes communiquant avec l'intérieur de l'horloge

[1] Ibn Jubayr, *Rihlat Ibn Jubayr*, pp. 240-241.

s'ouvrait et il en sortait un cavalier qui faisait le tour de l'horloge puis revenait d'où il était sorti. À midi, douze cavaliers à la fois sortaient des portes, faisaient un tour complet puis rentraient à nouveau par les portes qui se refermaient derrière eux.

Telle est la description de cette horloge donnée par les sources arabes et occidentales. Cette horloge était alors considérée comme une merveille d'ingéniosité et elle stupéfia Charlemagne et sa cour. Mais les moines du palais crurent qu'il y avait à l'intérieur de l'horloge un démon qui la faisait bouger : ils montèrent la garde une nuit et prirent d'assaut l'horloge qu'ils mirent en pièces, sans rien trouver à l'intérieur. Les sources historiques rapportent que les Arabes étaient parvenus grâce au développement de ces instruments à mesurer le temps ; le calife al-Ma'mûn, à son tour, offrit au roi de France une horloge encore plus évoluée, actionnée par la force mécanique grâce à des poids accrochés à des chaînes à la place du mécanisme hydraulique.[1]

Ces exemples montrent l'ingéniosité déployée par l'esprit scientifique musulman, qui ne séparait pas l'aspect pratique de l'aspect esthétique dans ses différentes inventions.

Les robots

On considère que notre époque est celle des robots, après les développements extrêmement rapides de la technologie robotique au cours de la période récente. Les sources islamiques indiquent toutefois que la conception des robots trouve son origine à l'âge d'or de la civilisation musulmane. L'origine de cette science se trouve dans les travaux du grand inventeur et ingénieur mécanique Badî` az-Zamân Abû al-`Izz Ismâ`îl ibn ar-Razâz al-Jazarî qui vécut au sixième siècle de l'hégire (XIIème siècle). Il fut le premier à inventer un robot capable d'effectuer des tâches ménagères. Le calife lui demanda de lui fabriquer un instrument lui permettant de se passer d'un serviteur pour lui apporter l'eau pour ses ablutions. Al-Jazarî lui fabriqua un instrument ayant l'aspect d'un serviteur de taille moyenne, tenant dans une main une carafe d'eau et dans l'autre

---

[1] Relaté par Sédillot dans son *Histoire des Arabes*, voir Muhammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-hadâra al-`arabiyya* 1/226.

une serviette, et avec un oiseau posé sur son turban. Lorsqu'arrivait l'heure de la prière, l'oiseau sifflait, le serviteur avançait vers son maître et versait de la carafe une certaine quantité d'eau ; les ablutions faites, il lui tendait la serviette ; puis il revenait à sa place et l'oiseau chantait.[1]

Un porte-Coran automatique

Un manuscrit sur les procédés mécaniques, *al-Asrâr fî natâ'ij al-afkâr*, fut découvert en 1975 dans la Bibliothèque Laurentienne de Florence (Italie). Le manuscrit date de l'époque hispano-arabe et comporte des explications de première importance concernant les moulins et les pistons hydrauliques. Il explique le fonctionnement d'une trentaine d'instruments mécaniques ainsi que de cadrans solaires perfectionnés. Selon Juan Vernet, professeur d'histoire des sciences arabes à l'université de Barcelone : « L'ouvrage a été attribué avec certitude à l'auteur arabo-hispanique Ahmad (ou Muhammad) ibn Khalaf al-Murâdî, qui vécut au cinquième siècle de l'hégire (XI[ème] siècle). Il a pour objet d'expliquer le procédé de fabrication d'automates dont beaucoup pouvaient être utilisés comme des horloges hydrauliques. » Vernet souligne la ressemblance entre cet ouvrage et un autre ouvrage traduit en allemand par Schmiller en 1922. Il établit également que le maître d'œuvre (architecte) français Villard de Honnecourt, qui vécut au XIII[ème] siècle, avait connaissance des techniques de mouvement perpétuel développées par le savant arabe.[2]

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que parmi les procédés techniques perfectionnés décrits par al-Murâdî dans son ouvrage, figure la description du porte-Coran qui se trouvait dans la grande mosquée de Cordoue. Ce boîtier mécanique renfermait un exemplaire rare du Saint Coran et permettait de le sortir et de le lire sans y toucher avec les mains, car il s'ouvrait mécaniquement : l'ensemble composé du Coran et du porte-Coran était posé sur une

---

[1] D'après l'ouvrage d'al-Jazarî, *al-Jâmi` bayna l-`ilm wal-`amal an-nâfi` fî sinâ`at al-hiyal*, traduit en anglais par Donald Hill en 1974 et décrit par l'historien des sciences George Sarton comme le plus clair des ouvrages de ce type et le summum des réalisations techniques des musulmans. Voir Ahmad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, p. 31.

[2] Ahmad Fu'âd Bâshâ, *at-Turâth al-`ilmî al-islâmî*, pp. 35-36.

étagère mobile dans un coffret fermé, conservé dans la partie haute de la mosquée. Lorsqu'on tournait la clé du coffre, sa porte s'ouvrait mécaniquement vers l'intérieur, l'étagère portant le Coran s'élevait jusqu'à un point donné ; alors le porte-Coran s'ouvrait et la porte du coffre se refermait. Si l'on tournait la clé dans l'autre sens, l'action inverse se produisait, grâce à un mécanisme caché aux regards.[1]

Avec ces ingénieuses inventions, les musulmans ont offert au monde des instruments et des objets qui exprimaient tout à la fois la beauté de leur civilisation et le raffinement de leur goût.

La créativité dans les objets du quotidien

L'esthétique n'est pas nécessairement liée à la valeur de l'objet. Les objets du quotidien peuvent nous renseigner sur les capacités artistiques des artisans qui les fabriquaient en plus des besoins auxquels ils répondaient.

Gustave Le Bon témoigne de la maîtrise de l'artisanat chez les Arabes ; leur sens artistique est tel, nous dit-il, qu'on le retrouve jusque dans les objets ordinaires : « L'art est indépendant de ses applications ; il peut se manifester aussi bien dans la confection d'un objet rare et coûteux que dans celle de l'objet le plus vulgaire. »[2]

Les motifs ornementaux des arts décoratifs islamiques se retrouvent partout. Ce ne sont pas seulement les Corans qui sont décorés de magnifiques arabesques, mais les recueils de récits ou de poèmes offerts à un calife ou un émir étaient pareillement ornés. Les décorations majestueuses ne figuraient pas seulement dans les mosquées, mais elles se retrouvaient également dans les auberges, les écoles et les habitations. Tout était orné, depuis le porte-Coran à la mosquée jusqu'aux plats où le musulman mangeait, au bouclier, au casque ou à l'épée du soldat. On peut donc parler d'arts

---

[1] Juan Vernet, *al-Injâzât al-mîkânîkiyya fî al-gharb al-islâmî*, cité par Ahmad Fu'âd Bâshâ, *op. cit.*, p. 35.
[2] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre V, p. 94.

décoratifs et d'esthétique pour les différents types d'objets quelle que soit leur utilisation.[1]

Les objets les plus ordinaires étaient décorés et avaient une dimension esthétique évidente, et cela dès les premiers temps de la civilisation musulmane. Les récits rapportent que l'épée que le Prophète (paix et salut à lui) donna à Abû Dujâna lors de la bataille d'Uhud comportait cette inscription sur une des faces de sa lame : « Reculer est honteux et avancer est glorieux : l'homme lâche n'est point sauvé de son destin. »[2] On sait le goût qu'avaient les Arabes pour la poésie.

Les produits de l'artisanat d'art islamique se développèrent par la suite dans toutes les régions où s'étendit la civilisation musulmane. Le Bon, admiratif, fait l'éloge de l'artisanat et de l'orfèvrerie islamiques et reconnaît qu'un tel degré d'excellence est rare à trouver à son époque.[3]

Tous les types d'objets se muaient en œuvres d'art : les épées et les boucliers, les flèches, les lances, les fourreaux, les casques, les étuis où l'on transportait les lettres, les meubles tels que les sièges, les tables, les coffrets à bijoux ou les coffres où l'on conservait différentes choses, les plats, les carafes, les coupes, les plateaux, les encriers… Mais aussi les portes et les fenêtres, les vêtements, tissus et draperies, les selles des montures, les lampes des mosquées, les chaires, les chandeliers, les plateaux des balances, les clés, serrures et poignées de portes, les outils, les instruments d'écriture, les instruments médicaux ou encore les narguilés… Tout cela venait s'ajouter aux objets à fonction essentiellement décorative comme les boucles d'oreilles, les colliers, les bagues, les bijoux de turban, les anneaux de cheville et autres accessoires d'ornement.

Will Durant témoigne qu'en assimilant les arts de leurs prédécesseurs, les Arabes ne faisaient pas que les imiter mais réalisaient des productions nouvelles et originales. Il écrit : « C'était une

---

[1] Ismâ`îl Râjî al-Fârûqî et Lois Lamyâ' al-Fârûqî, *The Cultural Atlas of Islam*, p. 539.
[2] *As-Sîra al-halabiyya*, 2/497.
[3] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre V, p. 94.

composition originale élaborée à partir de toutes les influences reçues par les Arabes des autres nations, ce qui n'en diminuait nullement le mérite. L'art islamique qui s'étendait de l'Alhambra en Andalousie au Taj Mahal en Inde, franchit toutes les frontières du temps et de l'espace, se jouant des différences raciales et ethniques, pour produire un style à la fois unique et varié. Il a su exprimer l'âme humaine avec une élégance jamais encore atteinte. »[1]

Les auteurs de l'*Atlas culturel de l'islam* considèrent que les arts décoratifs islamiques aspiraient à travers leurs motifs ornementaux à exprimer l'unicité divine, et que leur omniprésence reflète la conception islamique selon laquelle la moindre activité du musulman doit être en conformité avec sa vision du monde.

Lorsque, par exemple, l'artiste musulman décorait une simple boîte en bois destinée à contenir les instruments d'écriture, il l'incrustait d'ivoire, de nacre et de bois coloré de sorte que la matière initiale, le bois, n'avait plus d'importance ou n'était plus reconnaissable : on ne pouvait plus savoir s'il s'agissait de bois de chêne, de teck ou d'acajou. Il en était de même pour les palais magnifiques où les matériaux de construction originaux étaient complètement recouverts par les décorations : l'idée implicite est que la valeur matérielle des matériaux originaux était sans importance du fait que la beauté n'était pas liée à la valeur matérielle. On est là au cœur de la vision islamique détachée des valeurs matérielles, où la beauté en elle-même peut s'exprimer à travers les choses les plus simples et les moins précieuses. Tout cela contribue à élever la beauté à la plus haute place dans la conscience humaine.[2]

Cette vision est l'expression de la philosophie artistique de l'islam, dont la profonde influence sur la formation de la conscience musulmane et sur la vision de l'univers, de la vie, de la nature et du divin mérite une analyse à part entière.

---

[1] Will Durant, *The Story of Civilization* 13/240.
[2] Ismâ`îl Râjî al-Fârûqî et Lois Lamyâ' al-Fârûqî, *The Cultural Atlas of Islam*, pp. 540 et suiv.

Chapitre trois :
L'esthétique de l'environnement

Inspirés par la beauté paradisiaque décrite par les versets coraniques et les paroles du Prophète (paix et salut à lui), les musulmans ont élaboré sur terre de magnifiques jardins.

La description du paradis si présente dans le Coran et dans les *ḫadîth* ne pouvait que forger le sens esthétique des auditeurs. L'islam étant une religion d'action, on pouvait s'attendre à ce que le plaisir d'écouter se transforme en plaisir de construire.

L'islam a accordé une grande importance à la beauté de l'environnement, et ses enseignements en ce domaine sont une contribution originale à la civilisation humaine : celle-ci n'a commencé qu'à une époque assez récente à s'intéresser à la préservation de l'environnement et à sa beauté.

Nous nous pencherons dans ce chapitre sur la beauté que la civilisation islamique a conférée à son environnement, à travers l'examen des points suivants :

– La beauté dans le Coran et la sunna
– Le développement des jardins dans la civilisation musulmane
– Les caractéristiques des jardins islamiques
– Les fontaines.

La beauté dans le Coran et la sunna

Les arbres, les plantes et les fruits n'ont pas été créés uniquement pour leur utilité alimentaire pour les êtres humains et les animaux ou comme poumon permettant à l'environnement de respirer. Dieu évoque dans le Coran un autre rôle joué par les arbres et les jardins dans la vie et la conscience de l'être humain : celui d'apporter au cœur joie et vitalité. Dieu dit : ***« N'est-ce pas Lui qui a créé les cieux et la terre et qui vous a fait descendre du ciel une eau avec laquelle Nous avons fait pousser de splendides jardins dont vous auriez été incapables de faire pousser les arbres ? Y a-t-il donc une divinité avec Dieu ? Non, mais ce sont des gens qui Lui attribuent des égaux… »***[1]

Cette dimension esthétique de l'environnement naturel quel qu'il soit est l'expression d'un principe général voulu par Dieu dans tous les aspects de l'univers, tout comme Il a voulu que Ses serviteurs s'en parent : le principe de la beauté. Ibn Mas`ûd (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Dieu est beau et Il aime la beauté. »*[2]

On remarquera que les arbres, les fruits et les jardins sont mentionnés de nombreuses fois dans le Coran : le mot *shajar* (arbre) sous ses différentes formes apparaît vingt-six fois, le mot *thamr* (fruit) vingt-deux fois, le mot *nabata* (pousser) vingt-six fois, les jardins (*hadâ'iq*) sont mentionnés trois fois tandis que le mot *janna* (jardin, évoquant le paradis) apparaît cent trente-huit fois au singulier et au pluriel.

Lorsque le Coran évoque les arbres et les fruits en tant que nourriture des êtres humains et des animaux, il le fait dans un contexte mettant en évidence la beauté de leur aspect. Ainsi, Dieu dit : ***« Que l'être humain considère donc sa nourriture : Nous avons répandu l'eau en abondance ; puis Nous avons fendu profondément la terre ; puis Nous y avons fait pousser grains, vignes et***

[1] Sourate 27, *an-Naml*, verset 60.
[2] Muslim, Livre de la foi, chapitre « L'interdiction de l'orgueil » (91) ; Ahmad (3789) ; Ibn Hibbân (5466) ; al-Hâkim (68).

légumes, oliviers et dattiers, jardins touffus, fruits et pâturages, pour votre jouissance et celle de vos troupeaux. »[1]

Outre l'évocation de l'intention esthétique derrière la création des jardins avec leurs arbres et leurs fruits, le Coran et la sunna décrivent en détail les jardins du paradis, les plaisirs des sens et les joies morales qu'ils recèlent : tous ces éléments ont poussé les musulmans à s'efforcer d'imiter cette vision idéale dans leur rapport à l'environnement.

Parmi les nombreuses descriptions du paradis dans le Coran, on peut citer la suivante :

« Et celui qui craint la rencontre de son Seigneur aura deux jardins. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Deux (jardins) aux multiples bosquets. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Deux (jardins) où couleront deux sources. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Il y aura là une paire de chaque variété de fruits. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Ils seront accoudés sur des couches doublées de brocart, et les fruits des deux jardins seront à leur portée. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Il y aura là des femmes au regard chaste que ni homme ni djinn n'aura touchées avant eux. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Elles seront pareilles au rubis et au corail. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? La récompense du bien est-elle autre que le bien ? Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? En deçà de ces deux-là seront deux autres jardins. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Ils seront ombragés. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Il y aura là deux sources jaillissantes. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Il y aura là des fruits, des palmiers, des grenadiers. Le-

[1] Sourate 80, *`Abasa*, versets 24-32.

quel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Il y aura là des femmes vertueuses et belles. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Des houris retirées dans les tentes. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Que ni homme ni djinn n'aura touchées avant eux. Lequel des bienfaits de votre Seigneur traitez-vous donc, vous deux, de mensonge ? Ils seront accoudés sur des coussins verts et des tapis magnifiques… »[1]

Les *hadîth* du Prophète (paix et salut à lui) sont la seconde source ayant inspiré la vision islamique de la beauté de l'environnement. Abû Hurayra a relaté : « Nous demandâmes au Prophète (paix et salut à lui) en quoi était construit le paradis et il répondit : *'Avec des briques d'or et des briques d'argent, du mortier de musc odorant, des cailloux de perle et de rubis et un sol de safran. Ceux qui y entreront connaîtront un bonheur jamais teinté de chagrin et vivront éternellement sans jamais mourir, leurs habits ne s'useront point et leur jeunesse ne s'en ira point.'* »[2]

Abû Mûsâ al-Ash`arî a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Au paradis, le croyant aura une tente faite d'une seule perle creuse, qui aura soixante milles de long. Le croyant y aura des épouses : il leur rendra visite à tour de rôle et elles ne se verront pas les unes les autres. »*[3]

Abû Hurayra a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Il existe au Paradis un arbre à l'ombre duquel un voyageur sur sa monture peut cheminer pendant cent ans sans en arriver au bout. »*[4]

---

[1] Sourate 55, *ar-Rahmân*, versets 46-76.

[2] Ahmad (8030), *hadîth* considéré par Shu`ayb al-Arnâ'ût comme authentique de par sa transmission et les récits qui l'appuient.

[3] Al-Bukhârî, Livre de l'interprétation du Coran, chapitre : « L'interprétation de la sourate *ar-Rahmân* » (4598) ; Muslim, Livre du paradis et de la description de ses délices et de ses hôtes, chapitre : « Description des tentes du paradis où le croyant aura des épouses » (2838) : la variante citée est celle de Muslim.

[4] Al-Bukhârî, Livre du début de la création, chapitre : « La description du paradis et le fait qu'il est créé » (3079) ; Muslim, Livre du paradis et de la description de ses délices et de ses hôtes, chapitre : « Il existe au Paradis un arbre à

Anas a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Tandis que je cheminais au paradis, je vis un fleuve dont les deux rives étaient faites de perles creusées. Je demandai : 'Qu'est-ce que cela, Gabriel ?' Il répondit : 'C'est al-Kawthar (l'abondance), que ton Seigneur t'a octroyé.' Sa boue était de musc odorant. »*[1]

Les multiples textes du Coran et des *hadîth* prophétiques évoquant cette beauté ont contribué à façonner la conscience islamique, la faisant aspirer à une telle beauté. C'est ainsi que les musulmans ont offert à la civilisation humaine ce qu'ils sont parvenus à produire en essayant d'imiter les merveilleuses descriptions du Coran et de la sunna.

Le développement des jardins dans la civilisation musulmane

« La vue des jardins réjouit le cœur et suscite la vitalité. Contempler cette joie et la beauté vivante et verdoyante qui la suscite et ranime ainsi le cœur, admirer les effets du souffle créateur dans les jardins, amène à glorifier le Créateur qui a suscité cette admirable beauté. La coloration et l'harmonie d'une seule fleur est au-dessus des forces du plus grand artiste humain. La superposition des couleurs, l'entrelacement des lignes, l'arrangement des pétales dans une seule fleur, tout cela apparaît comme un miracle que le génie de l'art ancien ou moderne est incapable d'égaler. À cela s'ajoute la vie qui se développe au sein de l'arbre : c'est le plus grand des secrets, qui dépasse la compréhension de l'être humain. »[2]

Les visions merveilleuses décrites dans le Coran et la sunna ont eu un effet concret sur la civilisation musulmane : partout où elle s'est développée, de l'Orient à l'Espagne, la sensibilité architecturale islamique se distingue par la production de jardins magnifiques. Ces jardins se retrouvent en Andalousie, en Turquie, en Syrie, en

---

l'ombre duquel un voyageur sur sa monture peut cheminer pendant cent ans sans en arriver au bout » (2827).

[1] Al-Bukhârî d'après Anas ibn Mâlik, Livre des propos édifiants, chapitre : « Le bassin » (6210) ; Ahmad (13012).

[2] Sayyid Qutb, *Fî zilâl al-qur'ân* 5/390.

Perse, en Egypte, à Samarkand, au Maroc, en Tunisie, au Yémen, à Oman, en Inde, et ainsi de suite.

En Andalousie :

- Cordoue : `Abd ar-Rahmân ad-Dâkhil (que Dieu lui fasse miséricorde) fit construire le palais d'ar-Rusâfa où s'étalaient les plus grands jardins du monde musulman. Il suivit le modèle de la Rusâfa de Syrie créée par son grand-père Hishâm ibn `Abd al-Malik (que Dieu lui fasse miséricorde). Il fit venir des plantes originales de tous les coins du monde : « Il y fit apporter de toutes parts des plantes remarquables et des arbres admirables. Il envoya deux émissaires en Syrie pour en ramener les meilleurs noyaux et les graines les plus originales. En peu de temps, grâce aux soins apportés, il s'y éleva des arbres magnifiques et il y poussa des fruits extraordinaires : on en planta bientôt en d'autres endroits de l'Andalousie et leur supériorité suscita l'admiration. »[1]
- Grenade : Les remparts de Grenade étaient entourés de jardins et de vergers, semblables à un second rempart ; cela, à l'extérieur de la ville. Les palais avaient également leurs jardins : le jardin du palais de l'Alhambra à Grenade est considéré comme le plus bel exemple des jardins produits par la civilisation musulmane. On trouve également à Grenade le jardin de Generalife, situé sur un plateau en haut d'une colline : les jardins furent aménagés sur six niveaux en terrasses dont la plus large ne dépassait pas treize mètres ; l'eau y jouait un rôle essentiel : elle coulait du haut du jardin, en des ruisseaux qui se déversaient dans des rigoles passant au milieu des arbres, une marque évidente de l'influence du verset ***« et une eau coulant sans arrêt »***[2].

Les jardins continuèrent à fleurir en Andalousie même après la fin de l'âge d'or de Cordoue, à l'époque des royaumes des Taïfas.

---

[1] Al- Maqqarî, *Nafh at-tîb* 1/467.
[2] Sourate 56, *al-Wâqi`a*, verset 31.

Expiración Sánchez[1] décrit ainsi les jardins d'Andalousie : « Après la disparition du califat et le développement des royaumes des Taïfas, les nouveaux souverains ne tardèrent pas à imiter les habitudes des califes déchus. Les jardins 'expérimentaux' se multiplièrent dans les nouveaux palais. Chaque jardin était supervisé par un expert en agronomie. »[2]

Il y avait en Andalousie autant de jardins que de maisons : chaque maison, même petite, avait son jardin. James Dickie écrit au sujet des petites maisons de Grenade : « La plupart de ces maisons étaient petites mais toutes disposaient de l'eau courante, de fleurs et d'arbustes, et de tous les éléments de repos. Lorsqu'elle était aux mains des musulmans, cette terre était plus belle qu'elle ne l'est aujourd'hui. »[3]

Istanbul

Déplaçons-nous vers l'est jusqu'à la capitale du califat ottoman : dès que l'islam arriva dans ces régions, les jardins se multiplièrent. En Anatolie, les jardins étaient dessinés en premier, puis on y construisait les maisons. C'est pourquoi les palais d'Istanbul s'appelaient « jardins » même si ces jardins entouraient des palais. Les jardins servaient aux loisirs mais aussi aux fêtes officielles. Ils s'étendaient généralement le long des côtes, comme à Istanbul.

Les espaces verts furent intégrés à l'architecture des mosquées sous le califat ottoman, dans un but pratique de protection contre les incendies : c'est le cas par exemple de la mosquée Süleymaniye à Istanbul. On savait que le feu prenait généralement dans les maisons qui étaient construites en bois, puis se propageait aux mosquées avoisinantes. C'est ce qui amena l'architecte Sinan à entourer la mosquée et ses dépendances d'un mur d'enceinte ; un vaste espace non construit séparait ce mur de la mosquée : il fut planté d'arbres et de toutes sortes de fleurs. La mosquée était ainsi isolée

[1] Expiración García Sánchez, professeur d'histoire islamique à l'université de Grenade et chercheur au département d'arabe du Conseil supérieur de la recherche scientifique à Madrid.
[2] Salmâ al-Khadrâ' al-Jayyûshî, ed. *al-Hadâra al-islâmiyya fî al-andalus*, 2/137.
[3] Salmâ al-Khadrâ' al-Jayyûshî, ed. *al-Hadâra al-islâmiyya fî al-andalus*, 1/176.

des maisons voisines, en même temps que cet espace vert contribuait à la beauté du lieu.

À l'époque ottomane, on prit l'habitude de planter des arbres autour des grandes mosquées : ce fut le cas pour la mosquée du Prophète de même que pour la mosquée Bâyazîd à Istanbul.

Les jardins du palais de Topkapi, dont la construction commença à l'époque du sultan Mehmet al-Fâtih et qui fut la résidence des califes ottomans entre le dixième et le treizième siècle de l'hégire (XVIème-XIXème siècle), occupaient avec le palais une surface de 69 000 m², avec un périmètre de cinq kilomètres. Des chemins découverts entouraient le palais au nord, à l'ouest et à l'est. Le parc comportait des vergers et des potagers ainsi qu'un vaste espace où l'on s'adonnait à la chasse.[1]

L'Egypte

Ibn Sa`îd a décrit Birkat al-Habash, une partie de Fustât (la première capitale de l'Egypte musulmane) : « Elle appartenait à Abû Bakr Muhammad ibn `Alî al-Mâdirâ'î, le ministre des Tulunides, avec tous ses jardins et ses champs, à part les jardins qui se trouvaient dans la partie orientale qui je pense appartenaient à Wahab ibn Sadaqa ; on l'appelait al-Habash (l'Abyssinien)... La partie orientale de ce bassin mène à l'espace qui le sépare des jardins de l'Abyssin. Au sud-est de Birkat al-Habash se trouvaient les jardins de Qutâda ibn Qays ibn Habash as-Sudfî qui avait pris part à la conquête de l'Egypte, d'où le nom donné aux jardins et au bassin. »[2]

À l'époque de Khumarawaih ibn Ahmad ibn Tulûn, sous les Tulunides, al-Maqrîzî décrit la capitale égyptienne de l'époque, al-Qatâ'i` : « Il s'intéressa au palais de son père qu'il agrandit. Il fit de l'esplanade de son père un jardin où il planta des fleurs odorantes et des arbres divers. Il l'irrigua, y planta des arbres fruitiers et les meilleurs palmiers, y apporta toutes sortes d'arbres extraordinaires et de roses et y planta du safran. Il couvrit les troncs des

[1] Voir Yahyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, pp. 224-226.
[2] Cité par Ahmad `Adil Kamâl, *Atlas târîkh al-qâhira* p. 35, d'après Ibn Duqmaq dans *al-Intisâr li-wâsitat `aqd al-amsâr*.

palmiers de cuivre doré merveilleusement travaillé, et plaça entre le cuivre et les troncs des tuyaux de plomb où il fit couler de l'eau qui se déversait dans des rigoles pour arroser le jardin. Il planta les fleurs selon des motifs formant des ornements ou des écrits, que le jardinier taillait régulièrement afin qu'aucune feuille ne dépasse. Il y planta des nénuphars rouges, bleus et jaunes… » Et al-Maqrîzî continue la description de ces merveilles.[1]

Bagdad

Lorsqu'Abû Ja`far al-Mansûr construisit la ville de Bagdad (145-149H/762-766) et y déplaça la capitale du califat abbasside, il appela son palais *al-Khuld* (l'éternité). Al-Khatîb al-Baghdâdî écrit : « Le palais d'al-Mansûr fut appelé *al-Khuld* par allusion au paradis éternel et à toutes les merveilles et les délices qu'il contient. »[2]

Bagdad était la plus grande ville de la terre à l'époque abbasside. C'était la capitale du monde par sa civilisation, sa culture et son degré de développement ; elle était suivie de Cordoue, du Caire et de Constantinople, et les autres cités ne venaient qu'après.

Yâqût al-Hamawî la décrit en ces termes : « Bagdad est un paradis sur terre, c'est la ville de la paix, le sommet de l'islam, le confluent des deux fleuves, la fierté du pays, le cœur de l'Irak, le siège du califat. Elle réunit toutes les qualités et toutes les beautés et il s'y trouve les meilleurs artisans de tous les métiers. Elle est unique de tous les points de vue, et Abû Ishâq az-Zajâj disait : Bagdad est la cité du monde, et tout le reste n'est que campagne arriérée. »[3]

Al-Qazwînî décrit ainsi les jardins du palais d'al-Muqtadir : « L'une des merveilles qui s'y trouvent est la maison de l'arbre, construite par al-Muqtadir Billâh (282-320H/895-932). C'est une vaste maison entourée de beaux jardins, ainsi nommée parce qu'il s'y trouvait un arbre d'or et d'argent au milieu d'un grand bassin devant ses portes. L'arbre avait huit branches d'or et d'argent, et de nombreux rameaux portant des pierres précieuses en forme de fruits. Sur les branches étaient posés différents oiseaux d'or et

[1] Al-Maqrîzî, *al-Khutat wal-âthâr* 1/872.
[2] Al-Khatîb al-Baghdâdî, *Târîkh baghdâd* 1/75.
[3] Yâqût al-Hamawî, *Mu`jam al-buldân* 1/461.

d'argent, qui émettaient des chants et des sifflements lorsque le vent soufflait. D'un côté de la maison, à droite du bassin, s'élevaient les statues de quinze cavaliers, et autant à gauche du bassin ; ils étaient vêtus de soie et de brocart et portaient des épées en bandoulière, et chacun avait une lance courte à la main : ils se mouvaient en une seule ligne et on aurait dit que chacun voulait atteindre le suivant. »[1]

L'Inde

Les jardins de l'Inde atteignent le summum de la perfection dans le mausolée du Taj Mahal, édifié par l'empereur Shah Jahan à la mémoire de son épouse Mumtaz Mahal. Le vaste jardin de l'immense mausolée était conçu selon le modèle symétrique dit *chârbâgh*. On en trouve un autre exemple dans le mausolée d'I`timâd à Agra : le mausolée se situe sur une hauteur au centre du jardin carré, et un bassin rempli d'eau fait face à chacune des quatre façades du mausolée ; le jardin est partagé en quatre carrés plantés de verdure et d'arbres.

Le même plan fut suivi pour le mausolée d'Humayun à Delhi, avec le mausolée placé au centre du jardin divisé en carrés par des bassins et des canaux.[2]

Le Maroc

À l'époque des Almohades, leur capitale Marrakech était la ville du Maroc qui comportait le plus de jardins et de vergers. Il y poussait des vignes et des fruits de toutes sortes. Parmi les plus célèbres de ces jardins, on peut citer le jardin *al-Masarra* (jardin de la joie) et le jardin *as-Sâliha* (jardin de la sainte), créés à l'initiative de `Abd al-Mu'min ibn `Alî. On y trouvait des lacs artificiels, comme celui installé par Ya`qûb al-Mansûr qui faisait 380 coudées de long et était bordé de quatre cents orangers entre lesquels étaient plantés des citronniers ou des basilics.[3]

---

[1] Al-Qazwînî, *Athâr al-bilâd wa-akhbâr al-`ibâd* 1/127.
[2] Yahyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, pp. 227-228.
[3] Muhammad al-Manûnî, *Hadârat al-muwahhidîn*, p. 162.

Les jardins ne se trouvaient pas qu'à Marrakech : il y en avait d'autres à Meknès, Fès, al-Muqarmada, Tâza,[1] Salé et Ceuta.[2]

Al-`Amrî écrit au sujet des jardins de Ceuta : « La vue depuis al-`Adwa offre de multiples spectacles réjouissant le cœur et le regard. Les jardins offrent la vue de Ceuta surplombant la mer et le spectacle de l'eau battant les rochers et des arbres agités par le vent… »[3]

Ce voyage parmi les jardins de la civilisation musulmane ne fait que nous convaincre encore davantage de la grandeur de cette civilisation et du raffinement de ce qu'elle a laissé tant sur le plan humain que sur celui de l'environnement. Ceci illustre bien l'harmonie totale entre la religion musulmane et la nature profonde de l'être humain, qui trouve un apaisement instinctif dans la couleur verte et dans la beauté des arbres et des fruits.

Caractéristiques des jardins islamiques

Dans son étude des jardins islamiques, James Dickie souligne que l'agencement de ces jardins, tout comme l'architecture musulmane, ne peut pas être décrit à travers la terminologie occidentale. En effet, ils se situent en dehors de l'évolution historique de l'Occident et sont les produits d'un contexte intellectuel différent : « L'art islamique ne s'est jamais trouvé confronté aux contradictions sur lesquels sont fondés les modèles européens. »[4]

Le docteur Yahyâ Wazîrî définit dans son ouvrage sur l'architecture islamique et l'environnement[5] certains traits distinctifs des jardins islamiques, dont par exemple :

---

[1] *Ibid.*

[2] Hasan `Alî Hasan, *al-Hadâra al-islâmiyya fî l-maghrib wal-andalus, `asr al-murâbitîn wal-muwahhidîn*, pp. 428 et suiv.

[3] Al-`Amrî, *Masâlik al-absâr fî mamâlik al-amsâr* 3/117, cité par Hasan `Alî Hasan, *al-Hadâra al-islâmiyya fî l-maghrib wal-andalus*, p. 429.

[4] Salmâ al-Khadrâ' al-Jayyûshî, ed. *al-Hadâra al-islâmiyya fî al-andalus*, 2/1435.

[5] Voir Yahyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, pp. 214 et suiv.

– L'inspiration de la description coranique et prophétique du paradis : Les jardins islamiques étaient inspirés par les descriptions du paradis présentes dans le Coran et les *hadîth*, jusque dans des détails tels que les arbres, l'eau, les sièges et les senteurs. Parmi les versets ayant inspiré le modèle des jardins terrestres, on peut citer : ***« Et ceux qui dépensent leurs biens en cherchant à satisfaire Dieu et à fortifier leur foi sont semblables à un jardin sur un coteau : si une averse l'arrose, il donne une double récolte, et si ce n'est pas l'averse qui l'arrose, c'est la rosée. Dieu est parfaitement informé de ce que vous faites. »***[1] Dans ce cas, les musulmans ont retenu une allusion subtile : le verset indique que les coteaux sont les meilleurs endroits pour les jardins et les vergers car cela évite que les racines des arbres ne rencontrent des nappes d'eau souterraines qui gêneraient leur croissance, en même temps que cela facilite le drainage et l'évacuation de l'excès d'eau. L'on allait parfois jusqu'à entourer les troncs d'une plaque d'or, et Khumârawaih ibn Ahmad ibn Tulûn prenait un tel soin des jardins de son palais qu'il avait fait entourer les troncs des palmiers de cuivre doré. Ce procédé s'inspirait d'une parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Au paradis le tronc de chaque arbre est en or. »*[2]

– La vision paradisiaque : L'architecture islamique se distingue par ce qu'on pourrait appeler sa « vision paradisiaque », avec un effort pour faire naître des jardins et des vergers terrestres dans des lieux au climat sévère, dans le but d'embellir et d'améliorer cet environnement. Plus les arts et l'architecture islamique se sont développés, plus on a recherché l'élégance dans la conception des jardins, afin de susciter la joie liée par le Coran aux jardins terrestres : ***« des jardins pleins de joie »***[3]

– On inscrivait sur la porte ou les murs des jardins des versets coraniques, des *hadîth* ou d'autres formules islamiques.

---

[1] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 265.
[2] At-Tirmidhî d'après Abû Hurayra, Livre de la description du paradis par le Prophète (paix et salut à lui), chapitre : « La description des arbres du paradis » (2525) ; déclaré authentique par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (5647).
[3] Sourate 27, *an-Naml*, verset 60.

- Ils étaient nombreux dans les maisons, et ils étaient situés dans la cour intérieure des maisons pour assurer l'intimité et offrir une alternative agréable aux places et jardins publics.
- L'intimité était la principale caractéristique des jardins à l'époque islamique : ils étaient entourés de murs élevés ou de rangées de palmiers afin de les préserver des regards.

Nous conclurons par une remarque essentielle sur l'opposition entre la vision islamique et la vision occidentale des jardins, qui souligne bien le contraste entre l'essence de la philosophie islamique où l'utilité est liée à la beauté, et l'essence de la philosophie occidentale où l'aspect matériel et fonctionnel passe avant tout. James Dickie explique ainsi la « mort du patrimoine horticole islamique » : « L'expulsion des Mauresques aurait tué le patrimoine horticole islamique en Espagne même si la chute de Grenade n'avait pas coïncidé avec le changement de goûts apporté par la Renaissance. La Renaissance considérait le jardin comme un complément de l'architecture, tandis que pour les musulmans le palais était complémentaire du jardin. Ces deux visions totalement opposées étaient inconciliables. »[1]

Les fontaines

Les fontaines dans les jardins islamiques sont l'expression de l'ingéniosité du jardinier, de l'architecte et de l'artiste musulmans dans l'utilisation de l'eau dans les jardins.

« L'eau était diversement utilisée dans les jardins islamiques. On y trouvait des plans d'eau ombragés par des arbres, des fontaines qui en faisant bouger la surface de l'eau l'empêchaient d'avoir un rôle réfléchissant, des jets d'eau retombant de tuyaux élevés dans un agréable murmure, ou encore des sources fraîches. »[2]

Après avoir vu combien les jardins étaient nombreux et vastes dans tout le monde musulman, et qu'on en trouvait jusqu'à

[1] Salmâ al-Khadrâ' al-Jayyûshî, ed. *al-Hadâra al-islâmiyya fî al-andalus*, 2/1435.
[2] Yahyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, p. 217.

l'intérieur des maisons, on ne peut qu'imaginer les innombrables fontaines qui coulaient dans ces jardins.

Dans la société musulmane, même les maisons modestes avaient leur fontaine. Will Durant écrit : « Les maisons des pauvres étaient à l'époque, comme de nos jours, des bâtisses rectangulaires de briques liées par de l'argile, avec un toit fait d'un mélange d'argile, de brindilles, de branches d'arbres, de palmes et d'écorce. Les maisons du niveau supérieur à celui-là comportaient une cour intérieure découverte avec une fontaine et parfois un arbre. Il y avait parfois une série de colonnes de bois soutenant une véranda couverte entre la cour et les pièces. »[1]

À titre d'exemple, on trouvait à Belgrade sous le califat ottoman plus de six cents fontaines publiques.[2]

Il y a quelques années, les autorités marocaines ont lancé une campagne de restauration des anciennes fontaines de la ville de Fès. Le rapport publié a dénombré 70 fontaines traditionnelles dans les rues de Fès et environ 400 à l'intérieur des maisons, mosquées et écoles anciennes. Les sources historiques indiquent que ces fontaines étaient présentes dans la vieille ville au XVIème siècle : elles servaient aussi bien à fournir de l'eau potable qu'à abreuver les animaux et à arroser les jardins. L'on pense que la présence de ces fontaines est liée au réseau d'irrigation complexe qui existe à Fès depuis dix siècles environ.[3]

Ainsi, les fontaines n'étaient pas un simple luxe : elles étaient un aspect de la philosophie de la civilisation musulmane dans l'utilisation de l'eau qui était « liée à la fois à une utilité fonctionnelle et au plaisir des sens et de l'âme ».[4]

L'eau qui coulait des fontaines, dans le Généralife de Grenade, était dirigée avec une grande ingéniosité autour des bords du bassin, puis l'eau formait des jets semi-circulaires en tombant dans le bassin. Ces jets d'eau étaient une innovation islamique inconnue

---

[1] Will Durant, *The Story of Civilization*, 13/241.
[2] Journal *ash-Sharq al-awsaṯ*, 25/11/2008.
[3] Journal *ash-Sharq al-awsaṯ*, 27/10/2002.
[4] Yaḫyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, p. 217.

auparavant.[1] Les bassins renfermaient parfois des poissons ou des canards. Les fontaines au bord des bassins empêchaient la présence d'insectes à la surface de l'eau, et elles étaient également utilisées pour émettre une fine pluie afin d'humidifier l'air avec le moins possible d'eau.[2]

Les fontaines publiques, avec leur rôle à la fois symbolique, esthétique et utilitaire, sont la parfaite illustration de cette bonne utilisation de l'eau. Les plus belles de ces créations sont celles que l'on trouve dans la cour des mosquées : les pays des Balkans en offrent des exemples remarquables, datant de l'époque ottomane. On citera par exemple les fontaines de la mosquée de Koski Mehmet Pasha ou de celle de Karadjoz Mehmed Bey à Mostar, de la mosquée Sinan Bey à Kaçanik, de la mosquée Gazi Husrev-beg à Sarajevo, ou encore de la mosquée Aladža à Foča. Les fontaines sont un élément distinctif des villes musulmanes de par le monde et en particulier dans les Balkans. Elles offraient de l'eau potable qui servait aussi pour effectuer les ablutions et se laver.[3]

En Andalousie, la fontaine de la cour al-Aswad du palais de l'Alhambra n'était pas remarquable uniquement pour être au cœur d'un réseau de transport de l'eau qui alimentait le palais, mais également par son aspect esthétique avec ses douze lions dont l'eau sortait, à une heure par la bouche d'un lion, à deux heures par la bouche de deux lions, et ainsi de suite à trois heures, quatre heures... jusqu'à ce qu'à douze heures l'eau sorte de la bouche des douze lions à la fois. Le dispositif fut détruit lors de la chute de Grenade : les Espagnols voulurent découvrir son mode de fonctionnement mais ils l'abîmèrent.[4]

Les fontaines étaient ainsi un élément essentiel des jardins islamiques. Elles avaient une fonction pratique et une dimension es-

---

[1] Salmâ al-Khadrâ' al-Jayyûshî, ed. *al-Hadâra al-islâmiyya fî al-andalus*, 2/1433.

[2] Yahyâ Wazîrî, *al-`Imâra al-islâmiyya wal-bî'a*, pp. 217-218.

[3] `Abd al-Bâqî Khalîfa, *al-Athâr at-târîkhiyya fî l-balqân*, article dans le journal *ash-Sharq al-Aswat*, 25/11/2008.

[4] Walîd Ahmad as-Sayyid, *In`ikâsât falakiyya fî l-`imâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, journal *al-Jazîra as-sa`ûdiyya* 09/11/2002.

thétique et elles étaient aussi parfois les fruits d'inventions scientifiques.

Chapitre quatre : La beauté extérieure de l'être humain

Dieu a créé l'être humain en le dotant d'une belle apparence, avec un aspect noble et harmonieux. Dieu dit dans le Coran : ***« Nous avons créé l'être humain dans la forme la plus parfaite »***[1], ***« Celui qui t'a créé, constitué et façonné harmonieusement, et t'a donné la forme qu'Il voulait »***.[2] Evoquant la beauté qu'Il a offerte à l'être humain, Il dit : ***« Nous avons fait de ce qui se trouve sur la terre une parure pour celle-ci afin de les éprouver (et de faire apparaître) lequel d'entre eux agit le mieux. »***[3]

L'injonction de se parer et de s'embellir est présente dans le Coran, accompagnée du rejet des attitudes de refus des dons offerts par Dieu à Ses serviteurs dans le monde naturel : ***« Ô enfants d'Adam ! Portez votre parure en tout lieu de prière. Mangez et buvez, mais sans excès : Il n'aime pas ceux qui commettent des excès. Dis : Qui a interdit la parure que Dieu a produite pour Ses serviteurs et les bonnes nourritures qu'Il leur a dispensées ? Dis : Elles sont pour les croyants, dans la vie de ce monde, et leur seront réservées le Jour de la Résurrection. Voici comment Nous expliquons Nos Signes à un peuple qui sait. »***[4]

---

[1] Sourate 95, *at-Tîn*, verset 4.
[2] Sourate 82, *al-Infiṯâr*, versets 7-8.
[3] Sourate 18, *al-Kahf,* verset 7.
[4] Sourate 7, *al-A`râf*, versets 31-32.

Lorsque l'islam recommande à l'être humain de se parer et de s'embellir, il ne s'agit pas uniquement de la tenue vestimentaire et de l'harmonie physique, comme la propreté des habits et du corps : il s'agit avant tout de la beauté morale et de la beauté du comportement, car l'islam considère ces deux aspects comme complémentaires. La beauté de l'être humain comporte donc deux dimensions, une dimension extérieure et une dimension morale.

Nous nous intéresserons dans ce chapitre à la beauté extérieure, à travers l'examen des points suivants :

- La beauté du corps
- La beauté des vêtements
- La beauté des maisons, des rues et des villes
- Le raffinement du goût.

La beauté du corps

Nul n'ignore que l'hygiène et de la propreté du corps font partie des éléments essentiels de la civilisation humaine, en même temps que les soins du corps contribuent à la beauté extérieure.

L'islam émet à ce sujet des injonctions concises qui englobent tout à la fois la santé du corps, de l'âme et de la société, de l'humanité même. En effet, le Coran nous enseigne que Dieu ***« aime ceux qui se purifient »***[1], c'est-à-dire « qui se préservent de la saleté et de la souillure ».[2]

Le Prophète (paix et salut à lui) affirme à ce propos que *« La propreté est la moitié de la foi »*[3], et les savants du *hadîth* expliquent que « la récompense liée à la propreté est si importante qu'elle équivaut à la moitié de la récompense de la foi ».[4]

Il est intéressant de noter que ces enseignements concernant la propreté ont été donnés à une époque où la saleté était un trait caractéristique de la vie des Européens, qui ne prenaient de bain qu'une ou deux fois par an.[5] On considérait même que les saletés sur le corps et les vêtements étaient bénéfiques et donnaient plus de force au corps.

À la même époque, l'islam est venu enseigner aux musulmans la nécessité de se laver : les corps ne sauraient être purs sans avoir été lavés et la prière ne peut être accomplie sans les ablutions, effectuées jusqu'à cinq fois par jour.

La grande ablution est obligatoire en cas d'impureté majeure ou après les menstrues ou autres, et elle est recommandée lors des deux fêtes, de l'entrée en sacralisation pour le pèlerinage et en d'autres occasions. Les avis des savants divergent quant à savoir si

---

[1] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 222 ; sourate 9, *at-Tawba*, verset 108.
[2] Ibn Kathîr, *Tafsîr al-qur'ân al-`azîm*, 1/588.
[3] Muslim, Livre de la pureté rituelle, chapitre : « Le mérite des ablutions » (223) ; Ahmad (22953).
[4] An-Nawawî, *al-Minhâj* 3/100.
[5] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 37.

elle est obligatoire ou recommandée le vendredi, l'avis majoritaire étant qu'elle est recommandée. Abû Sa`îd al-Khudrî a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Tout individu pubère doit effectuer la grande ablution le vendredi, se frotter les dents au siwâk et toucher du parfum s'il le peut. »*[1]

Un autre *hadîth* précise la durée maximale entre deux bains : le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Tout musulman doit effectuer la grande ablution une fois par semaine en se lavant la tête et le corps. »*[2]

Certains juristes ont distingué dix-sept formes d'ablution, ce qui indique l'importance de la propreté du corps. L'islam appelle à la propreté des différentes parties du corps, avec un accent particulier sur les parties les plus exposées aux maladies et au contact de la saleté.

L'approche islamique de la propreté comporte trois aspects : l'interdiction de la souillure, l'injonction de se laver, et la recommandation de se parer qui vient s'ajouter à la propreté.

Les musulmans apprenaient également que négliger la propreté du corps était passible de châtiment. Le Prophète (paix et salut à lui) dit à ses Compagnons en passant près de deux tombes, comme le relate Ibn `Abbâs (que Dieu l'agrée) : *« Ces deux-là sont tourmentés mais ce n'est pas pour un péché majeur. L'un ne se préservait pas des taches d'urine et l'autre colportait la médisance. »*[3]

Voyant un homme aux cheveux et à la barbe hirsutes, le Prophète (paix et salut à lui) lui fit signe de sortir, suggérant qu'il devait

---

[1] Telle est la formulation présente dans toutes les sources: l'obligation n'y est pas explicitement mentionnée. Voir an-Nawawî, *al-Minhâj* 6/135 et al-Munâwî, *Fayd al-qadîr* 4/541. *Hadîth* rapporté par al-Bukhârî, Livre du vendredi, chapitre : « Le parfum le vendredi » (840), et Muslim, Livre du vendredi, chapitre : « Le parfum et le *siwâk* le vendredi » (846).

[2] Al-Bukhârî d'après Abû Hurayra, Livre du vendredi, chapitre : « Celui qui n'est pas présent pour la prière du vendredi doit-il effectuer la grande ablution » (856) ; Muslim, Livre du vendredi, chapitre : « Le parfum et le *siwâk* le vendredi » (849).

[3] Al-Bukhârî, Livre des ablutions, chapitre : « Ne pas se préserver de l'urine est un péché majeur » (213) ; Muslim, Livre de la pureté rituelle, chapitre : « Où il est montré que l'urine est une souillure dont il faut se préserver » (292).

arranger ses cheveux et sa barbe. L'homme le fit et revint. Le Prophète (paix et salut à lui) dit alors : *« N'est-ce pas mieux que de venir la tête hirsute comme un démon ? »*[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) a enseigné la propreté et la purification des parties du corps exposées à la sueur, à la saleté et aux microbes : il a attribué cela à la nature humaine saine. Il a dit : *« Cinq choses appartiennent à la nature saine : la circoncision, l'épilation du pubis et des aisselles, se tailler les ongles et se couper la moustache. »*[2]

L'intérêt du Prophète (paix et salut à lui) pour l'hygiène était tel qu'il a dit : *« N'eût été la trop grande difficulté que j'aurais imposée à ma communauté, je leur aurais ordonné (d'utiliser) le siwâk à chaque ablution. »*[3] Ibn `Abbâs a dit : « On nous enjoignait d'utiliser le *siwâk* avec tant d'insistance que nous pensâmes qu'il allait faire l'objet d'une révélation coranique. »[4]

Cette insistance sur la propreté explique la multiplication dans tout le monde musulman des bains publics, qui devinrent un élément caractéristique de l'architecture islamique.

L'orientaliste allemande Sigrid Hunke compare la civilisation musulmane et la situation de l'Europe à la même époque. Elle relate combien le voyageur andalou at-Tartûshî fut choqué, durant son voyage au pays des Francs, par la saleté repoussante de leurs corps, alors que les musulmans devaient effectuer les ablutions avant les cinq prières quotidiennes. Elle cite at-Tartûshî : « Tu ne saurais rien imaginer de plus sale que ces gens-là ! Ils ne se lavent qu'une ou deux fois par an à l'eau froide. Ils ne lavent jamais leurs vêtements ; une fois qu'ils les ont endossés ils les gardent jusqu'à ce qu'ils tombent en lambeaux. » Elle ajoute : « Comment l'Arabe,

---

[1] Rapporté par Mâlik dans *al-Muwattâ'* d'après Yahyâ al-Laythî (1702), déclaré authentique par al-Albânî dans *as-Silsila as-sahîha* (493).

[2] Al-Bukhârî d'après Abû Hurayra, Livre des vêtements, chapitre : « Le fait de tailler les moustaches » (5550) ; Muslim, Livre de la pureté rituelle, chapitre : « Les qualités appartenant à la nature saine » (257).

[3] Al-Bukhârî d'après Abû Hurayra, Livre du vendredi, chapitre : « Le *siwâk* le vendredi » (847) ; Abû Dâwud (47) ; at-Tirmidhî (22) ; Ahmad (7840).

[4] Rapporté par Ibn Abî Shayba dans son *Musannaf* (1793).

pour qui la propreté du corps répondait non seulement à un devoir religieux mais encore, dans un climat chaud, à une nécessité ; comment l'Arabe eût-il pu comprendre et admettre ce raisonnement [justifiant la saleté] ? » Elle note ensuite que la ville de Bagdad comptait au Xème siècle des milliers de bains chauds avec baigneurs, masseurs et coiffeurs.[1]

Nous ajouterons ici que même si le climat chaud incite à la propreté, l'absence de rivières et de sources d'eau pourrait paraître un facteur décourageant cette habitude de propreté quotidienne et hebdomadaire. En Europe il ne fait pas froid partout, il existe aussi des régions chaudes et en même temps les rivières y étaient abondantes : malgré cela, il s'y développa des principes encourageant la saleté et faisant de la crasse une fierté.

Au-delà de la simple propreté, l'islam incite également à différentes formes de parure.

Le Prophète (paix et salut à lui) a affirmé qu'il aimait le parfum. Il a dit : *« J'aime en ce bas-monde les femmes et le parfum, et ce qui m'est le plus précieux est la prière. »*[2] Il avait pour habitude de ne jamais refuser de parfum, et il a dit : *« Que celui à qui on offre du myrte ne le refuse pas : c'est léger à porter et d'une odeur agréable. »*[3]

On avait fabriqué au Prophète (paix et salut à lui) un manteau noir : il le porta, mais lorsqu'il transpira il sentit l'odeur de la laine et il l'enleva.[4] Anas ibn Mâlik, le serviteur du Prophète (paix et salut à lui), l'a décrit ainsi : « Je n'ai jamais touché de soie ni de satin plus doux que la main du Prophète (paix et salut à lui), ni senti de musc ou d'encens plus parfumé que son odeur. »[5]

---

[1] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 37.

[2] An-Nasâ'î (3940) ; A<u>h</u>mad (14069) ; déclaré authentique par al-Albânî dans *<u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> wa-<u>d</u>a'îf al-jâmi' a<u>s</u>-<u>s</u>aghîr.*

[3] Muslim, Livre des paroles courtoises et autres, chapitre : « L'utilisation du musc qui a la meilleure des odeurs, et comment il est déconseillé de refuser le myrte et le parfum » (2253).

[4] Abû Dâwud, Livre des vêtements (4074), déclaré authentique par al-Albânî dans *at-Ta'lîq 'alâ Abî Dâwud.*

[5] Muslim, Livre des vertus, chapitre : « La bonne odeur du Prophète (paix et salut à lui), la douceur de sa peau et la bénédiction liée à son toucher » (2330).

La propreté corporelle était donc une injonction religieuse pour les musulmans : en s'y conformant ils recherchaient la récompense divine et imitaient le comportement de leur Prophète (paix et salut à lui).

La beauté des vêtements

L'islam attache également de l'importance aux vêtements que l'on porte. Des vêtements beaux et propres ont un effet bénéfique sur celui qui les porte comme sur son entourage et même sur ceux qui le voient sans le connaître.

Lorsque le Coran parle du bienfait des vêtements, il dit qu'ils couvrent l'intimité du corps et qu'ils sont une parure. L'être humain est naturellement porté à dissimuler les parties intimes de son corps, contrairement aux bêtes et aux oiseaux. Ce penchant naturel est en lui-même quelque chose de beau et de nécessaire. Lorsqu'Adam mangea le fruit de l'arbre avec son épouse, leur nudité leur apparut et lorsqu'ils en prirent conscience ***« ils se mirent à la couvrir avec des feuilles du Jardin »***[1]. « Ceci indique que la nature de l'être humain le porte à avoir honte de découvrir ses parties naturelles, et qu'il ne les dénude que si cette nature saine est corrompue. »[2]

Le port de vêtements est donc une tendance naturelle et nécessaire profondément ancrée chez l'être humain : c'est à la fois un besoin et un bienfait de Dieu. Le Tout-Puissant attire également notre attention sur le bienfait lié à la beauté du vêtement, mais aussi à la beauté intérieure : ***« O enfants d'Adam ! Nous vous avons dotés de vêtements pour couvrir votre nudité et de parures. Mais le vêtement de la piété est meilleur. »***[3]

L'un des premiers versets du Coran révélés fut : ***« Et tes vêtements, purifie-les. »***[4] Dès les premières phases de la révélation coranique, la pureté extérieure est ainsi mise en avant au même

---

[1] Sourate 7, *al-A`râf*, verset 22.
[2] Sayyid Quṯb, *Fî ẕilâl al-qur'ân*, 3/1269.
[3] Sourate 7, *al-A`râf*, verset 26.
[4] Sourate 74, *al-Muddathir*, verset 4.

titre que la pureté intérieure, et elle est liée à la foi en l'unicité divine mentionnée au verset précédent : ***« Et de ton Seigneur proclame la grandeur. Et tes vêtements, purifie-les. »***[1] Il s'agit ici de purifier les vêtements au sens concret mais également de s'éloigner des péchés et des transgressions, selon Ibn Kathîr : « Le verset inclut tout cela en le liant à la pureté du cœur, que les Arabes désignaient aussi par le mot *thiyâb* (vêtements). »[2]

Dieu incite l'être humain à se parer : ***« Ô enfants d'Adam ! Portez votre parure en tout lieu de prière. Mangez et buvez, mais sans excès. »*** Le verset blâme ceux qui ne le font pas : ***« Dis : Qui a interdit la parure que Dieu a produite pour Ses serviteurs et les bonnes nourritures qu'Il leur a dispensées ? »***[3]

Certains savants ont donné une interprétation très poussée au verset ***« Portez votre parure en tout lieu de prière »*** et ont prescrit de laver les impuretés à l'eau de rose, comme le mentionne l'imam al-Fakhr ar-Râzî dans son commentaire du Coran. Ils expliquent leur point de vue en disant : « Dieu nous ordonne la prière dans le verset : ***'Et accomplissez la prière'***[4] ; or, la prière est une forme d'invocation et son accomplissement est réalisé. Cela étant déjà fait, l'implication est donc que pour que la prière soit valide, il nous est ordonné de faire plus que simplement prier en couvrant nos parties intimes. Une injonction concrète est donnée dans le verset : ***'Portez votre parure en tout lieu de prière'*** : porter des vêtements lavés à l'eau de rose et d'une propreté extrême est une forme de parure, et cela est assurément suffisant pour rendre la prière valide. »[5]

Lorsque le Prophète (paix et salut à lui) vit un homme portant des vêtements sales, il s'exclama : *« Cet homme n'a-t-il pas trouvé d'eau pour laver son vêtement ? »*[6]

---

[1] Sourate 74, *al-Muddathir*, versets 3-4.
[2] Ibn Kathîr, *Tafsîr al-qur'ân al-`azîm*, 8/263.
[3] Sourate 7, *al-A`râf*, versets 31-32.
[4] Sourate 6, *al-An`âm*, verset 72.
[5] Ar-Râzî, *at-Tafsîr al-kabîr* 14/232.
[6] Abû Dâwud, Livre des vêtements (4062), déclaré authentique par al-Albânî dans *as-Silsila as-sahîha* (493).

Le Prophète (paix et salut à lui) aimait les vêtements blancs et les recommandait : *« Portez des vêtements blancs, ils sont plus purs et meilleurs. »*[1]

Nous trouvons dans la vie du Prophète (paix et salut à lui) deux récits remarquables, l'un au sujet d'un homme qui aimait les beaux vêtements et craignait que cela ne soit une marque de vanité, et l'autre au sujet d'un homme qui ne prenait pas soin de son apparence.

Ibn Mas`ûd a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Celui qui a dans son cœur le poids d'un atome d'orgueil n'entrera pas au Paradis. »* Un homme objecta : « Mais l'on aime avoir de beaux habits et de belles sandales ? » Il répondit : *« Dieu est beau, et Il aime la beauté. L'orgueil, c'est de nier la vérité et de mépriser les gens. »*[2]

L'islam demande un équilibre délicat : rechercher la beauté tout en veillant à ce que cela n'affecte pas l'âme et ne l'incite pas à l'orgueil. L'orgueil consiste à regarder les gens de haut en s'accordant une importance excessive au détriment des autres. Il n'y a pas de mal à avoir une grande beauté, car Dieu aime la beauté, mais il faut veiller à ne pas avoir un atome d'orgueil, car la moindre particule d'orgueil nous priverait du paradis.

Il ne s'agit pas toutefois, par scrupule religieux ou par précaution, de négliger son apparence extérieure. Nous en avons un exemple dans cet autre récit relaté par al-Ahwas d'après son père, qui a dit : « Je me rendis auprès du Prophète (paix et salut à lui) dans un vêtement misérable. Il me demanda : *'Possèdes-tu des biens ?'* Je répondis : 'Oui.' Il me demanda : *'Quelle sorte de biens ?'* Je répondis : 'Dieu m'a accordé des chameaux, des moutons, des chevaux et des esclaves.' Il dit alors : *'Si Dieu t'a donné des biens,*

[1] Ahmad (20166, 20213, 20231), déclaré authentique par al-Albânî dans *al-Jâmi` as-saghîr* (2115).
[2] Muslim, Livre de la foi, chapitre : « L'interdiction de l'orgueil et son explication » (91).

fais que l'on voie sur toi les effets des bienfaits et de la générosité de Dieu.' »[1]

L'islam définit ainsi le juste milieu entre les deux extrêmes, entre la vanité et la laideur : Dieu est beau et Il aime la beauté, Il aime que les effets de Ses bienfaits se voient sur Ses serviteurs, mais Il interdit l'entrée au paradis à quiconque a dans son cœur la moindre parcelle d'orgueil.

Le Prophète (paix et salut à lui) s'habillait de beaux vêtements. C'est ce que rapporte par exemple Ibn `Abbâs, envoyé par `Alî ibn Abî Tâlib pour discuter avec les kharijites *harûriyya* et les ramener à la vérité. Voyons comment il choisit de porter ses plus beaux vêtements pour s'acquitter de cette mission. Abû Dâwud rapporte qu'Ibn `Abbâs a dit : « Lorsque les *harûriyya* firent dissidence, j'allai trouver `Alî et il me dit de me rendre auprès d'eux. Je revêtis le plus beau manteau du Yémen – Abû Zumayl précise qu'Ibn `Abbâs était un homme de belle apparence – et j'allai les voir. Ils me dirent : 'Bienvenue à toi, Ibn `Abbâs. Qu'est-ce que ce manteau ?' » Ibn `Abbâs répondit : « Ne me faites pas de reproche, j'ai vu le Prophète (paix et salut à lui) porter les plus beaux des habits. »[2]

L'importance accordée aux vêtements et à leur propreté était telle que le Prophète (paix et salut à lui) réprouvait qu'un musulman vienne à la prière, et en particulier à la prière du vendredi, avec des vêtements sales. Il recommandait à ceux qui exerçaient des métiers où leurs vêtements se salissaient d'avoir une tenue de rechange propre réservée au vendredi. Il dit : *« Pourquoi l'un de vous n'aurait-il pas deux vêtements pour le vendredi en plus des deux vêtements de son travail quotidien ? »*[3]

La jurisprudence islamique considère qu'un vêtement est souillé s'il est touché par une matière impure comme l'urine, les excré-

---

[1] An-Nasâ'î, Livre de la parure (5224), déclaré authentique par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (254).

[2] Abû Dâwud, Livre des vêtements (4037) ; al-Albânî écrit dans *at-Ta`lîq `alâ Abî Dâwud* : *hadîth* à chaîne de transmission bonne.

[3] Abû Dâwud, Livre de la prière (1078) ; Ibn Mâjah (1096) ; déclaré authentique par al-Albânî dans *at-Ta`lîq `alâ Abî Dâwud wa Ibn Mâjah*.

ments et le sang : la prière dans un tel vêtement n'est pas valable tant que la saleté n'a pas été enlevée, même s'il y en a peu. Ahmad ibn Hanbal (que Dieu lui fasse miséricorde) considère que si un vêtement est touché par l'urine ou les excréments, « la prière doit être refaite, qu'il y en ait peu ou beaucoup », c'est-à-dire quelle que soit la quantité de matière impure.[1]

L'imam al-Munâwî résume la question comme suit : « Nettoyer les vêtements et le corps est requis par la raison, la Loi et l'usage… Les vêtements du *shaykh al-islâm* al-Burhân ibn Abî Sharîf étaient d'une propreté et d'une blancheur telles que même les vêtements des souverains de son époque ne pouvaient les égaler : ses vêtements étaient comme une parcelle de lumière. La propreté suscite le respect et la considération. Certains ascètes recherchant l'humilité laissaient leurs vêtements atteindre un état que la raison et l'usage réprouvent, et qui est quasiment réprouvé par la Loi de l'islam. Le Démon pour les dissuader de la propreté leur chuchotait : 'Nettoie ton cœur avant tes vêtements', non pas pour les conseiller mais pour les éloigner de l'obéissance aux injonctions de Dieu et Son Prophète et les empêcher de respecter les droits de leur entourage. En effet, la propreté est requise lorsqu'on est en compagnie des autres. Lorsqu'on la réalise on s'aperçoit que la propreté extérieure aide à atteindre la propreté intérieure : on relate que le Prophète (paix et salut à lui) n'avait jamais les vêtements sales, mais présentait toujours une belle apparence. »[2]

La propreté des maisons, des rues et des villes

La maison, la rue et la ville représentent le milieu de vie quotidien de l'être humain, ce qu'on appelle aujourd'hui « l'environnement ».

On notera que Dieu fait de la beauté de l'environnement l'un des buts de la vie de l'être humain sur terre ; il fait dire au prophète Sâlih dans le Coran : ***« C'est Lui qui vous a créés de la terre et***

---

[1] Voir *Masâ'il al-imâm Ahmad*, p. 41 ; d'autres savants et juristes partagent cet avis.
[2] Al-Munâwî, *Fayd al-qadîr* 2/285.

qui vous la fait mettre en valeur. »[1] Ibn Kathîr commente ainsi ce verset : « Il vous y a établis pour que vous la peupliez et que vous l'exploitiez. »[2] Ailleurs, « Zayd ibn Aslam a dit : ***'qui vous la fait mettre en valeur'*** : qui vous a ordonné d'y installer ce dont vous avez besoin, en y construisant des maisons et en y plantant des arbres. On a dit aussi : Il vous a inspiré de la mettre en valeur en cultivant le sol, en plantant des arbres, en creusant les rivières et ainsi de suite. »[3]

Le moindre embellissement de la voie publique est lié à la foi dans le cœur des musulmans. Le Prophète (paix et salut à lui) enseigne qu'ôter un objet nuisible de la voie publique fait partie de la foi : *« La foi comporte quelque soixante-dix catégories, – ou : quelque soixante catégories – dont la plus noble est de dire : il n'est d'autre divinité que Dieu, tandis que la plus basse est d'ôter un objet nuisible de la voie publique. »*[4] Ôter un objet nuisible de la voie publique, c'est enlever tout ce qui peut faire du mal comme une pierre, une branche d'épines, etc.

Ôter un objet nuisible du chemin équivaut à une aumône ; Abû Hurayra a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Ôter un objet nuisible de la voie publique est une aumône. »*[5]

Plus encore, ce geste peut gagner à celui qui l'accomplit le pardon de ses péchés et le faire entrer au paradis : le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Tandis qu'un homme marchait sur un chemin, il vit une branche d'épine sur le chemin et il l'écarta : Dieu lui en sut gré et lui pardonna. »*[6] Ou selon la variante d'Ibn Mâjah : *« Il y avait sur le chemin une branche d'arbre qui nuisait aux gens : un homme l'enleva et on le fit entrer au paradis. »*[7]

---

[1] Sourate 11, *Hûd*, verset 61.
[2] Ibn Kathîr, *Tafsîr al-qur'ân al-karîm* 4/331.
[3] Abû Hayân al-Andalusî, *Tafsîr al-bahr al-muhît* 5/236.
[4] Muslim d'après Abû Hurayra, Livre de la foi (58) ; Ahmad (8913) ; Ibn Hibbân (166).
[5] Al-Bukhârî, Livre du *jihâd* (2827).
[6] Al-Bukhârî, Livre des litiges (2340) ; Muslim, Livre du commandement (1914).
[7] Ibn Mâjah, Livre de l'éducation (3682), authentifié par al-Albânî dans *at-Ta'lîq 'alâ Ibn Mâjah.*

Selon un autre *hadîth*, ôter les objets nuisibles du chemin fait partie des meilleures actions : *« Les bonnes et les mauvaises actions de ma communauté m'ont été présentées, et j'ai vu parmi ses bonnes actions l'objet nuisible qu'on enlève de la voie publique. »*[1]

On s'étonnera d'entendre l'éminent Compagnon Abû Barza demander au Prophète (paix et salut à lui) : « Prophète de Dieu, enseigne-moi une action qui me sera utile. » Et le Prophète (paix et salut à lui) de répondre : *« Ôte les objets nuisibles du chemin des musulmans. »*[2]

On s'étonnera plus encore, peut-être, des menaces du Prophète (paix et salut à lui) à l'encontre de ceux qui ont le comportement inverse : *« Celui qui cause du mal aux musulmans sur leurs chemins mérite leur malédiction. »*[3]

Sept textes de la sunna sur le simple fait d'ôter un objet nuisible de la voie publique ! Nous n'avons pourtant pas cherché l'exhaustivité. Nous ne connaissons pas dans les lois religieuses et les philosophies diverses, un tel intérêt pour la beauté de la voie publique. À supposer que cela existe, que l'on considère avec quelle attention celui qui espère ainsi se faire pardonner ses péchés et gagner le paradis veillera à ôter les objets nuisibles du chemin !

Arrêtons-nous un instant sur le récit suivant : celui d'une femme Compagnon, dont on ne sait rien sinon qu'elle nettoyait la mosquée. Le Prophète (paix et salut à lui) ne la voyant plus demanda de ses nouvelles et lorsqu'il apprit qu'elle était morte, il reprocha à ses Compagnons de ne pas lui avoir attaché assez d'importance et de ne pas l'avoir informé. Il dit : *« N'auriez-vous pas pu me prévenir ? ... Montrez-moi sa tombe. »* On lui montra la tombe et il pria sur elle.[4]

Cette femme dont l'histoire de l'islam se souvient et dont le souvenir est conservé dans les recueils de *hadîth* n'avait rien fait

---

[1] Muslim, Livre des mosquées et des lieux de prière (553).

[2] Muslim, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté (2618).

[3] Rapporté par at-Tabarânî dans *al-Kabîr* (3051) et déclaré bon par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (5923).

[4] Al-Bukhârî, chapitres des mosquées (446) ; Muslim, Livre des funérailles (956) – la variante citée est la sienne.

d'autre que de veiller à la propreté de la mosquée. Elle avait de ce fait mérité, selon l'islam, que son souvenir soit préservé, que le Prophète (paix et salut à lui) blâme ses Compagnons à son sujet et qu'il prie sur elle après sa mort.

Le Prophète (paix et salut à lui) a interdit que l'on fasse ses besoins dans des lieux de passage. Il a dit : *« Gardez-vous des deux actes qui attirent la malédiction. »* On lui demanda : « Et que sont ces deux actes qui attirent la malédiction, Messager de Dieu ? » Il répondit : *« Faire ses besoins sur le chemin où les gens passent ou dans les lieux où ils cherchent l'ombre. »*[1] Cela signifie que si quelqu'un fait ses besoins sur des lieux de passage ou là où les gens ont l'habitude de s'asseoir, il va s'attirer leur malédiction. « L'imam Abû Sulaymân[2] a dit : Les deux actes attirant la malédiction sont les actes qui poussent les gens à maudire celui qui les commet. »[3]

Si le lieu était particulièrement important, comme la mosquée, on en prenait encore plus soin. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Emettre un crachat dans la mosquée est un péché, et son expiation est de l'enterrer. »*[4]

Les juifs ne nettoyaient pas leurs maisons, et le Prophète (paix et salut à lui) recommanda à ses Compagnons : *« Nettoyez la cour de vos maisons : les juifs ne nettoient pas la cour de leur maison. »*[5]

Cette recommandation montre que cette attention à la beauté était authentiquement islamique ; elle n'était pas liée à l'environnement et au climat chaud, comme certains chercheurs occidentaux l'ont cru, ni non plus à l'influence d'autres religions antérieures.

---

[1] Muslim, Livre de la pureté rituelle (269).

[2] Abû Sulaymân al-Khaṯṯâbî (319-388H/931-998) : H̲amad ibn Muh̲ammad ibn Ibrâhîm ibn al-Khaṯṯâb al-Bustî, Abû Sulaymân, était un juriste et spécialiste du *h̲adîth* originaire de Bust en Afghanistan et descendant de Zayd ibn al-Khaṯṯâb. Il est l'auteur de *Ma`âlim as-sunan*. Voir az-Zarkalî, *al-A`lâm*, 2/273.

[3] An-Nawawî, *al-Minhâj*, 3/161.

[4] Al-Bukhârî, chapitres des mosquées (405) ; Muslim, Livre des mosquées et des lieux de prière (552).

[5] Aṯ-Ṯabarânî, *al-Mu`jam al-awsaṯ* 4/231.

Les enseignements de l'islam incitaient à accomplir les prières surérogatoires chez soi. Jâbir a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Lorsqu'un de vous a accompli la prière à la mosquée, qu'il réserve à sa maison une partie de ses prières : Dieu fera de sa prière un bienfait pour sa maison. »*[1] Les maisons étaient ainsi de petites mosquées et elles devaient être propres pour qu'on puisse y accomplir la prière. C'est ce que le Prophète (paix et salut à lui) a enseigné à sa communauté. Samura ibn Jundub a dit : *« Le Prophète (paix et salut à lui) nous a ordonné de faire de nos maisons des mosquées et il nous a ordonné de les nettoyer. »*[2]

Voilà donc un certain nombre de textes interdisant la saleté, tant dans les maisons que sur la voie publique.

D'autres textes incitent à planter des arbres. D'après Anas (que Dieu l'agrée), le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Chaque fois qu'un musulman plante un arbre ou sème une graine et qu'un oiseau, un être humain ou un animal s'en nourrit, cela lui est compté comme une aumône. »*[3]

Le Prophète (paix et salut à lui) a recommandé de planter des arbres même si le Jour dernier est arrivé. D'après Anas encore, le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Si l'Heure arrive et que l'un de vous a à la main une pousse de palmier, s'il a encore le temps de la planter qu'il la plante. »*[4]

Il n'est pas d'incitation à planter plus puissante que ce *hadîth*. Il est l'illustration de la nature positive et productive de l'individu musulman, qui par nature œuvre sans cesse à produire la vie comme une source jaillissante : il continue à œuvrer et à donner jusqu'à son dernier souffle, il continue à planter et à semer même si l'Heure dernière est sur le point d'arriver, même si ni lui ni per-

---

[1] Muslim, Livre du pèlerinage (1298).

[2] Abû Dâwud, Livre de la prière (456) ; Ahmad (20196) – la variante citée est la sienne ; at-Tirmidhî (594) ; Ibn Mâjah (759) ; Ibn Hibbân (1634), et selon Shu`ayb al-Arnâ'ût sa chaîne de transmission est authentique selon la norme d'al-Bukhârî.

[3] Al-Bukhârî, Livre de l'ensemencement (2195) ; Muslim, Livre de l'arrosage (1552).

[4] Rapporté par al-Bukhârî dans *al-Adab al-mufrad* et déclaré authentique par al-Albânî dans *Sahîh al-adab al-mufrad*.

sonne ne mangera les fruits de l'arbre qu'il plante. L'Heure a sonné mais l'action est accomplie pour elle-même, car c'est une forme d'adoration et c'est l'accomplissement jusqu'au dernier instant de la gérance de la terre que Dieu a confiée à l'être humain.[1]

La mise en valeur de la terre est connue dans la jurisprudence islamique sous le nom de « vivification des terres mortes ». Les terres mortes sont les terres désertes ou en friche, et l'expression vient de la parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Celui qui rend la vie à une terre morte, elle lui appartient. »*[2]

D'une part l'islam ordonne la propreté et interdit les différentes formes de saleté ; d'autre part il incite à planter des arbres et à cultiver. C'est ce qui faisait la beauté des maisons et des villes musulmanes à l'âge d'or de l'islam.

Le raffinement du goût

Le bon goût[3] est le sens moral subtil qui incite à prendre en considération les sentiments et la situation de l'autre. Il inclut les règles de savoir-vivre et l'art délicat des relations humaines.

Le bon goût comprend la manière de marcher et le ton de la voix. Dieu dit : ***« Ceux qui marchent humblement sur la terre et qui lorsque les ignorants s'adressent à eux leur disent : 'Paix' »***[4] ; Il dit encore : ***« Ne détourne pas ton visage des hommes, et ne foule pas la terre avec arrogance. Dieu n'aime pas les présomptueux pleins de gloriole. Sois modeste dans ta démarche et baisse la voix : la voix la plus désagréable est la voix des ânes. »***[5] Ibn Kathîr écrit : « La comparaison de cette manière de parler à la voix des ânes implique l'interdiction et la condamnation sévère ; ainsi, le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *'Il n'y a pas pire que celui*

---

[1] Al-Qaradâwî, *Ri`âyat al-bî`a fî sharî`at al-islâm*, p. 6.
[2] Abû Dâwud, Livre du tribut (3073) ; Ahmad (14310) ; rapporté par al-Bukhârî avec une chaîne s'arrêtant à `Umar (2335).
[3] Voir à ce sujet Amru Khâlid, *as-Sabr wa adh-dhawq (akhlâq al-mu'min)*, pp. 87 et suiv.
[4] Sourate 25, *al-Furqân*, verset 63.
[5] Sourate 31, *Luqmân*, versets 18-19.

qui revient sur son don comme le chien qui retourne à son vomi.[1] »[2]

Le bon goût consiste aussi à faire preuve de tact en ne gênant pas les autres. Dieu dit : ***« Et ceux qui t'interpellent de l'extérieur des appartements, la plupart d'entre eux ne comprennent pas. »***[3] Ce verset a été révélé au sujet de certains Bédouins décrits comme frustes, qui pouvaient ne pas comprendre les limites de ce que Dieu a révélé à Son Prophète (paix et salut à lui) : ils étaient venus en délégation voir le Prophète (paix et salut à lui) et le trouvant chez lui dans les appartements de ses épouses, l'appelèrent pour le faire sortir : « Muhammad ! Muhammad ! » – au lieu de patienter jusqu'à ce qu'il sorte. Dieu leur reproche de ne pas comprendre, car ils ne connaissaient pas les bonnes manières et le respect à avoir vis-à-vis du Prophète (paix et salut à lui) ; de même l'utilisation des bonnes manières est une marque d'intelligence.[4]

Il se manifeste aussi dans le comportement dans la rue et sur la voie publique : Abû Sa`îd al-Khudrî a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Attention à ne pas vous asseoir sur les voies publiques. »* Les gens dirent : « Nous ne pouvons faire autrement, nous nous y réunissons pour parler. » Il dit alors : *« Si vous tenez à vous y asseoir, donnez à la voie publique ce qui lui est dû. »* On lui demanda : « Et qu'est-ce qu'on doit à la voie publique ? » Il répondit : *« De baisser le regard, de ne pas nuire, de répondre à la salutation, de commander le bien et d'interdire le mal. »*[5]

Le bon goût inclut les bonnes manières face aux hôtes et le fait de demander la permission d'entrer ; Dieu dit : ***« O vous qui croyez, n'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres avant de vous y faire inviter et d'avoir salué les occupants : cela est meilleur pour vous, ainsi peut-être vous rappellerez-vous. »***[6] Le Prophète

---

[1] Al-Bukhârî, Livre du don (2479).
[2] Ibn Kathîr, *Tafsîr al-qur'ân al-`azîm* 6/339.
[3] Sourate 49, *al-Hujurât*, verset 4.
[4] As-Sa`dî, *Taysîr al-karîm ar-rahmân fî tafsîr kalâm al-mannân*, p. 799.
[5] Al-Bukhârî, Livre des litiges (2333) ; Muslim, Livre des vêtements et de la parure (114).
[6] Sourate 24, *an-Nûr*, verset 27.

(paix et salut à lui) a dit : *« La permission d'entrer se demande trois fois : si on ne te la donne pas, repars. »*[1]

Il s'agit aussi du savoir-vivre dans les relations avec l'épouse. Sa`d ibn Abî Waqqâs a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Pour toute dépense que tu feras dans l'espoir de la face de Dieu, tu seras récompensé, même pour ce que tu portes à la bouche de ton épouse. »*[2] `Aïcha a relaté : « Je buvais, alors que j'avais mes menstrues, puis je passais le gobelet au Prophète (paix et salut à lui) et il posait sa bouche là où j'avais posé la mienne et il buvait. Je grignotais la viande d'un os alors que j'avais mes menstrues puis je le passais au Prophète (paix et salut à lui) et il mettait sa bouche là où j'avais mis la mienne. »[3]

Le raffinement s'applique aussi à la façon d'éternuer : Abû Hurayra a relaté : « Lorsqu'il éternuait, il mettait sa main ou son vêtement devant sa bouche pour atténuer le bruit. »[4] Quant aux bonnes manières vis-à-vis de la personne qui éternue, Anas ibn Mâlik (que Dieu l'agrée) a relaté que deux hommes éternuèrent devant le Prophète (paix et salut à lui). Il appela la miséricorde divine sur l'un mais pas sur l'autre. On le lui fit remarquer et il dit : *« Le premier a loué Dieu et le second n'a pas loué Dieu. »*[5]

Le bon goût concerne aussi la manière de bâiller : Abû Hurayra (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Le bâillement vient du Démon : lorsqu'un de vous bâille, qu'il se retienne autant qu'il le peut. »*[6]

Le bon goût dans les odeurs : Jâbir ibn `Abdallâh a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Celui qui a mangé de cette*

---

[1] Al-Bukhârî, Livre de la permission à demander (5891) ; Muslim, Livre de l'éducation (34).

[2] Al-Bukhârî, Livre des expéditions militaires (4147); Muslim, Livre des legs (1628).

[3] Muslim, Livre des menstrues (300) ; an-Nasâ'î (282) ; Ahmad (25635).

[4] Abû Dâwud, Livre de l'éducation (5029) ; at-Tirmidhî (2745) ; authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (4755).

[5] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5867) ; Muslim, Livre de l'ascèse et des récits édifiants (2991).

[6] Al-Bukhârî, Livre du début de la création (3115) ; Muslim, Livre de l'ascèse et des récits édifiants (2994).

plante » – c'est-à-dire l'ail – *« qu'il reste à l'écart de notre mosquée. »*[1] Un autre récit d'après Ibn `Umar montre que la raison de cette remarque était l'odeur : Ibn `Umar a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Que celui qui a mangé de ce légume n'approche pas de notre mosquée jusqu'à ce que l'odeur parte. »*[2] (Il parlait de l'ail.)

Un autre *hadîth* définit le bon goût lorsqu'on serre la main de quelqu'un : Anas ibn Mâlik a relaté que lorsque le Prophète (paix et salut à lui) serrait la main d'un homme, il ne lâchait pas sa main tant que celui-ci ne lâchait pas lui-même la main du Prophète (paix et salut à lui).[3]

Au retour d'un voyage, le bon goût pour un époux consiste à ne pas surprendre sa femme en arrivant à l'improviste, afin de ne pas voir ce qui pourrait lui déplaire. Ibn `Umar a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« O gens, ne surprenez pas les femmes en arrivant de nuit à l'improviste. »*[4]

Le bon goût s'applique aussi lorsqu'on s'assied : « Il a défendu qu'un homme s'assoie entre deux hommes sauf avec leur permission. »[5]

Ce sont là quelques éléments du bon goût enseigné par l'islam : des règles de savoir-vivre subtiles et raffinées, s'attachant à des détails auxquels un législateur ne penserait sans doute pas. La différence est grande entre Dieu et l'être humain, entre l'islam et les autres modes de vie et philosophies, entre cette civilisation et d'autres.

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des caractéristiques de la prière (816) ; Muslim, Livre des mosquées et des lieux de prière (564) – la variante citée est celle d'al-Bukhârî.
[2] Muslim, Livre des mosquées et des lieux de prière (561).
[3] At-Tirmidhî, Livre de la description de la résurrection, de l'ascèse et de la piété (2490) ; Ibn Mâjah (3716) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (2485).
[4] Ad-Dâramî (444) ; Abû Ya`lâ (1843) ; al-Hâkim (7798) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (3085).
[5] Abû Dâwud, Livre de l'éducation (4844) ; at-Tirmidhî (2752) ; Ahmad (6999) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (2385).

Chapitre cinq : La beauté humaine morale et la beauté du comportement

La civilisation musulmane a apporté de belles valeurs morales et de belles règles de comportement qui n'existaient dans aucune autre civilisation antérieure ou postérieure : la bonne moralité, la douceur, les belles paroles… Dans cette civilisation, un sourire est une aumône, bien se comporter envers les autres est une action méritoire, et maîtriser sa colère et pardonner est le propre des bienfaisants aimés de Dieu.

L'islam enseigne le summum de la beauté humaine morale : la beauté du comportement, la beauté des paroles, la beauté de l'humanité vis-à-vis d'un autre être humain, la beauté des relations avec les autres.

Nous examinerons ici cette forme de beauté à travers l'étude des points suivants :

- Le sourire, l'expression accueillante et les belles paroles
- La pureté du cœur et l'amour de l'autre
- La belle moralité
- Le raffinement moral.

Le sourire, l'expression accueillante et les belles paroles

Le sourire, cette langue internationale, cette forme supérieure de la beauté humaine, ce comportement qui exprime l'ouverture, l'accueil, la joie et l'affection…

Comme le disent les lexicographes, le sourire est le commencement du rire ; il dévoile le plaisir de l'âme et peut exprimer le bonheur parfait, comme dans le verset : ***« Des visages ce jour-là seront radieux, riants et réjouis. »***[1] Le sourire est propre à l'être humain, il n'existe pas chez les animaux.[2] Le sourire fait donc partie des belles qualités humaines dans le domaine de la morale et du comportement.

Le Prophète (paix et salut à lui) était souriant tout au long de la journée et tout au long de sa vie. Il était le plus souriant des hommes et il plaisantait avec ses Compagnons tout en ne disant que la vérité. \`Abdallâh ibn al-Hârith a relaté : « Je n'ai jamais vu quelqu'un de plus souriant que le Messager de Dieu (paix et salut à lui). »[3] Jarîr ibn \`Abdallâh (que Dieu l'agrée) a dit quant à lui : « Le Prophète (paix et salut à lui) n'a jamais refusé de me voir depuis que je suis devenu musulman, et il ne m'a jamais vu sans me sourire. »[4]

La façon de rire du Prophète (paix et salut à lui) était généralement de sourire ; en souriant il dévoilait ses dents éclatantes.[5]

L'imam Ibn al-Qayyim écrit au sujet de sa manière de rire : « Sa façon de rire était généralement de sourire, il souriait beaucoup et

---

[1] Sourate 80, *\`Abasa*, versets 38-39.

[2] Voir az-Zubaydî, *Tâj al-\`arûs min jawâhir al-qâmûs*, article *dahika*, 27/249-250.

[3] At-Tirmidhî, Livre des vertus (3641), il déclare ce *hadîth* bon et isolé ; Ahmad (17740), et Shu\`ayb al-Arnâ'ût dit que c'est un *hadîth* bon.

[4] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation, chapitre : « Le rire et le sourire » (5739) ; Muslim, Livre des vertus des Compagnons, chapitre : « Les vertus de Jarîr ibn \`Abdallâh » (2475).

[5] At-Tirmidhî, *ash-Shamâ'il*, p. 20.

quand il riait le plus on voyait ses molaires. Il riait de ce dont rient les gens, des choses surprenantes et auxquelles on ne s'attend pas. » Puis il détaille son enseignement et sa philosophie à propos du rire : « Le rire a de nombreuses causes, ceci en est une, mais c'est aussi une expression du soulagement lorsqu'on voit ce qui est agréable ou propice ; le rire peut aussi exprimer la colère, lorsque l'individu en colère est surpris par ce qui cause sa colère ou qu'il a un sentiment de puissance sur son adversaire ; l'on peut aussi rire lorsqu'on contrôle sa colère, pour montrer son indifférence face à la provocation. »[1]

Nous en trouvons un exemple dans ce récit relaté par Anas ibn Mâlik (que Dieu l'agrée) : « Je marchais en compagnie du Prophète (paix et salut à lui), qui avait sur lui un manteau de Najrân à large bordure. Un Bédouin le rattrapa et le tira brusquement par son manteau. Je vis la marque laissée par le bord du manteau sur la nuque du Prophète (paix et salut à lui) tellement il le tira fort. Puis l'homme dit : 'Mu<u>h</u>ammad, fais-moi donner une part des biens de Dieu que tu as en ta possession.' Le Prophète (paix et salut à lui) se tourna vers lui en riant et ordonna qu'on lui donne quelque chose. »[2]

Le Prophète (paix et salut à lui) ne se contentait pas de donner l'exemple dans ce beau comportement humain : il y encourageait fortement ses Compagnons. Abû Dharr (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Ton sourire face à ton frère t'est compté comme un aumône. »*[3]

Cela signifie que présenter aux autres un visage accueillant est une bonne action qui procure une récompense comparable à celle de l'aumône.[4]

---

[1] Ibn al-Qayyim, *Zâd al-ma`âd* 1/182-183.
[2] Al-Bukhârî, Livre du quint (2980) ; Muslim, Livre de la *zakât* (1057).
[3] At-Tirmidhî, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté (1956), *<u>h</u>adîth* qu'il déclare bon et isolé ; Ibn <u>H</u>ibbân (474, 529), *<u>h</u>adîth* authentifié par Shu`ayb al-Arnâ'û<u>t</u> ; *al-Abad al-mufrad* (891), authentifié par al-Albânî, voir *<u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> al-jâmi`* (2908).
[4] Al-Mubârakfûrî, *Tu<u>h</u>fat al-a<u>h</u>ûdhî bi-shar<u>h</u> jâmi` at-Tirmidhî*, 6/75-76.

Il s'agit là d'actes simples et minimes qui ne demandent pas d'effort mais qui font plaisir aux autres. Cela fait partie du bon comportement vis-à-vis de l'autre, du *ma`rûf* qui inclut tout ce qui plaît à Dieu et à Son Prophète. Abû Dharr a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Ne néglige rien du bon comportement (*ma`rûf*), ne serait-ce que de présenter à ton frère un visage souriant. »*[1]

Le sourire est le premier pas pour gagner les cœurs et répandre l'affection, le bien et la miséricorde, contribuant ainsi à la paix et à la fraternité dans la société. La société produite par l'islam en est un bel exemple. Ces petites choses faisaient partie de la foi et le croyant devait être proche des gens. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Le croyant se rapproche des autres et se laisse approcher. Il n'y a pas de bien chez celui qui ne se rapproche pas des autres et ne se laisse pas approcher, et le meilleur des êtres est celui qui est le plus utile aux autres. »*[2]

Ce *hadîth* ne fait pas qu'inciter le croyant à être proche des autres, il condamne également l'attitude inverse : il ne s'agit donc pas d'un comportement superflu mais bien de quelque chose d'essentiel en islam.

L'islam enseigne de parler d'une belle manière à tout le monde. L'une des injonctions divines aux Enfants d'Israël était : ***« Parlez aux gens avec bonté. »***[3]

Abû Hurayra (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Que celui qui croit en Dieu et au Jour dernier ne nuise pas à son voisin ; que celui qui croit en Dieu et au Jour dernier soit généreux envers son hôte ; que celui qui croit en Dieu et au Jour dernier dise du bien ou se taise. »*[4] Le *hâfiz* Ibn Hajr commente ainsi ce *hadîth* : « Cela signifie que les porteurs de la foi doivent faire preuve de bonté envers les créatures de Dieu en

---

[1] Muslim, Livre de la bienfaisance, des liens de parenté et de l'éducation (144) ; Ahmad (15997) ; Ibn Hibbân (468).

[2] Ahmad (9187) ; al-Hâkim (59), déclaré bon par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (6662).

[3] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 83.

[4] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5672); Muslim, Livre de la foi (47).

disant du bien et en ne disant pas de mal, en faisant ce qui est utile et en s'abstenant de ce qui est nuisible. »[1]

L'imam al-Fakhr ar-Râzî résume la question du bien-parler dans son commentaire du verset ***« Parlez aux gens avec bonté »*** : il considère que cela inclut toutes les règles de savoir-vivre relatives à la vie de ce monde et à la religion, puisque, dit-il, « les gens peuvent parler les uns avec les autres soit des choses de la religion, soit des choses de ce monde. Quand ils parlent des choses de la religion, il s'agit soit d'appeler les mécréants à la foi, soit d'appeler les transgresseurs à l'obéissance. On ne saurait appeler les gens à la foi que par de belles paroles, comme Dieu l'a dit à Moïse et Aaron : ***'Parlez-lui avec douceur, ainsi peut-être réfléchira-t-il et Me craindra-t-il.'***[2] Dieu leur ordonne de faire preuve de douceur, malgré leur propre statut et le fait que Pharaon est le pire des mécréants et le plus rebelle contre Dieu. De même, Il dit à Mu<u>h</u>ammad (paix et salut à lui) : ***'Si tu étais rude et dur de cœur, ils se seraient enfuis d'autour de toi.'***[3]

De la même manière, il faut employer de belles paroles pour ramener les transgresseurs dans le droit chemin. Dieu dit : ***'Appelle les hommes à la voie de ton Seigneur par la sagesse et une belle exhortation, et discute avec eux de la meilleure manière. »***[4] Il dit aussi : ***« Repousse le mal par ce qui est meilleur, et voilà que celui à qui une animosité t'opposait devient tel un allié chaleureux.'***[5]

Dans les affaires de ce bas-monde, on sait de toute évidence que s'il est possible d'atteindre le but recherché en parlant avec douceur, il ne faut pas recourir à autre chose.

Il est ainsi établi que toutes les règles de savoir-vivre relatives à la religion et à ce bas-monde sont incluses dans la Parole de Dieu : ***'Parlez aux gens avec bonté'***. »[6]

---

[1] Ibn <u>H</u>ajr, *Fat<u>h</u> al-bârî* 10/446.
[2] Sourate 20, *<u>T</u>a Ha*, verset 44.
[3] Sourate 3, *Âl `Imrân*, verset 153.
[4] Sourate 16, *an-Na<u>h</u>l*, verset 125.
[5] Sourate 41, *Fu<u>ss</u>ilat*, verset 34.
[6] Al-Fakhr ar-Râzî, *at-Tafsîr al-kabîr* 3/568.

Ces enseignements incitent le musulman à rechercher la beauté à travers un visage souriant et de belles paroles.

La pureté du cœur et l'amour de l'autre

En recommandant de sourire et de parler avec bonté, l'islam insiste également pour que ces comportements viennent du cœur et qu'ils ne soient ni artificiels ni hypocrites. Ceci est caractéristique de l'islam : il n'a pas un objectif utilitaire mais vise à répandre l'affection mutuelle, la miséricorde et le bonheur.

Le Prophète (paix et salut à lui) a dit que le meilleur des êtres est celui qui a le cœur pur et libre de tout mauvais sentiment. Comme on lui demandait qui était le meilleur des êtres, il répondit : *« Tout être au cœur purifié et à la langue véridique. »* Les gens dirent : « Nous savons ce que signifie la langue véridique, mais qu'est-ce qu'un être au cœur purifié ? » Il répondit : *« C'est l'être pieux et pur qui ne recèle ni péché, ni haine, ni rancune, ni jalousie. »*[1]

Dieu pardonne les fautes, sauf à ceux qui tiennent rancune à leurs frères. C'est ce que le Prophète (paix et salut à lui) nous apprend en disant : *« Les portes du paradis s'ouvrent le lundi et le jeudi, et tous les serviteurs de Dieu qui ne Lui associent rien se voient pardonner leurs fautes, sauf un homme qui garde une rancune envers son frère. On dira alors : 'Laissez ces deux-là jusqu'à ce qu'ils se réconcilient ! Laissez ces deux-là jusqu'à ce qu'ils se réconcilient !' »*[2]

Les premiers à entrer au paradis seront les gens qui auront purifié leur cœur. Abû Hurayra (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Les premiers élus à entrer au Paradis auront l'aspect de la pleine lune. Ils n'auront ni urine, ni excréments, ni crachats, ni mucosités nasales. Leurs plats seront d'or, leurs peignes seront d'or et d'argent, leur transpiration sera de musc, leurs encensoirs brûleront de l'aloès. Chacun aura deux épouses si belles que la chair de leurs jambes sera transparente. Il*

---

[1] Ibn Mâjah, Livre de l'ascèse (4216) ; authentifié par al-Albânî dans *as-Silsila as-sahîha* (948).

[2] Muslim, Livre de la bienfaisance, des liens de parenté et de l'éducation (2565).

n'y aura ni différence, ni hostilité entre eux, leurs cœurs seront un seul cœur et ils glorifieront Dieu matin et soir. »[1]

L'absence de toute mauvaise pensée fait partie des recommandations prophétiques : *« Prenez garde aux soupçons : les soupçons sont les propos les plus mensongers. Ne soyez pas indiscrets, ne vous espionnez pas, ne vous haïssez pas. Soyez des frères. »*[2]

Dieu a créé les cœurs naturellement purs : ***« Telle est l'œuvre de Dieu qui a réalisé toute chose à la perfection. »***[3] De ce fait, toute rancune conservée dans le cœur est une charge pour l'âme.

C'est ce qu'a remarqué avec étonnement l'imam Ibn Hazm : « J'ai remarqué que la plupart des gens – sauf les rares que Dieu a préservés – deviennent rapidement tristes et soucieux, qu'ils alourdissent leur âme ici-bas en commettant un grand péché qui conduit à l'enfer dans l'au-delà sans leur apporter aucun profit : ils nourrissent de mauvaises intentions, veulent du mal à des innocents, souhaitent les pires tourments à ceux qu'ils détestent, tout en sachant parfaitement que ces mauvaises intentions ne leur apportent rien de ce qu'ils souhaitent. Si au contraire ils purifiaient leurs intentions, leur âme en serait apaisée, leur esprit serait libéré pour s'occuper de leurs affaires et ils en retireraient une grande récompense dans l'au-delà sans que cela ne retarde ou n'empêche aucun de leurs objectifs. Quelle erreur grossière que celle contre laquelle on nous met en garde, et quel bonheur immense que celui auquel on nous appelle ! »[4]

Il convient non seulement de purifier son cœur de toute mauvaise pensée, mais aussi d'aimer tous les êtres humains. Nous en avons l'illustration dans la personnalité du Prophète (paix et salut à lui), qui n'en voulait à personne et aimait tout le monde. Cet amour apparaît dans les termes qu'il emploie lorsqu'il décrit sa mission et l'attitude des gens : *« Ma situation par rapport aux gens est*

[1] Al-Bukhârî, Livre du début de la création (3073) ; Muslim, Livre du paradis et de la description de ses délices et de ses hôtes (2834).
[2] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5717) ; Muslim, Livre du paradis et de la description de ses délices et de ses hôtes (2563).
[3] Sourate 27, *an-Naml*, verset 88.
[4] Ibn Hazm, *Rasâ'il Ibn Hazm*, 1/341-342.

comme celle d'un homme qui a allumé un feu. Lorsque le feu éclaire ce qui l'entoure, les papillons et les bestioles qui tombent dans le feu commencent à s'y jeter. Il se met à les écarter et ils s'y précipitent malgré ses efforts. De même je vous retiens de pénétrer dans le feu tandis qu'ils s'y précipitent. »[1]

À travers cette image poignante, le Prophète (paix et salut à lui) décrit son combat pour empêcher les gens de tomber dans le feu tandis qu'ils s'y précipitent quand même.

Il ne s'agit pas seulement d'un message à transmettre, d'une mission ou de conseils : c'est un combat où le Prophète (paix et salut à lui) essaie de retenir les gens tandis que certains ont le dessus sur lui et se précipitent dans le feu.

Al-Bukhârî relate qu'un jeune garçon juif servait le Prophète (paix et salut à lui). Le garçon tomba malade et le Prophète (paix et salut à lui) lui rendit visite. Il s'assit près de sa tête et lui dit : *« Deviens musulman. »* Le garçon regarda son père chez qui il se trouvait ; celui-ci lui dit : « Obéis à Abû al-Qâsim. » Le garçon embrassa l'islam et le Prophète (paix et salut à lui) sortit en disant : *« Louange à Dieu qui l'a sauvé de l'enfer. »*[2]

Quelle grandeur ! Lorsqu'il fut blessé lors de la bataille d'U<u>h</u>ud, il essuyait le sang de son visage en disant : *« Seigneur, pardonne à mon peuple ! Ils ne savent pas ce qu'ils font. »*[3]

Le jour le plus difficile de sa vie le voit exprimer sa compassion pour les mécréants. \`Aïsha (que Dieu l'agrée) demanda au Prophète (paix et salut à lui) : « As-tu connu un jour plus pénible que celui de la bataille d'U<u>h</u>ud ? » Il répondit : *« Tes concitoyens m'ont fait beaucoup souffrir, et le pire fut le jour d'al-\`Aqaba, lorsque je demandai le soutien d'Ibn \`Abd Yâlîl ibn \`Abd Kulâl et qu'il n'accéda pas à mes requêtes. Je partis alors, soucieux, et je ne repris conscience de mon environnement qu'une fois que je fus arrivé à Qarn ath-Tha\`âlib. Je levai la tête et vis un nuage qui me*

---

[1] Al-Bukhârî, Livre des propos édifiants (6118) ; Muslim, Livre des vertus (2284).
[2] Al-Bukhârî, Livre des funérailles (1290).
[3] Al-Bukhârî, Livre de l'appel des apostats au repentir et de la lutte contre eux (6530) ; Muslim, Livre du *jihâd* (1792).

faisait de l'ombre. Je regardai et j'y vis Gabriel qui m'appela et me dit : 'Dieu a entendu les propos de tes concitoyens et ce qu'ils t'ont répondu, et Il t'a envoyé l'ange des montagnes pour que tu lui ordonnes de les rétribuer comme tu le veux.' L'ange des montagnes m'appela alors ; il me salua puis me dit : 'Ô Muhammad ! si tu le souhaites, je ferai s'écrouler sur eux les deux monts.' » Le Prophète (paix et salut à lui) répondit : « Non, j'espère plutôt que Dieu fera de leur descendance des gens qui adoreront Dieu Seul, sans rien Lui associer. »[1]

Cette compassion du Prophète (paix et salut à lui) s'étendait à tous les êtres vivants. Abû Hurayra a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Tandis qu'un homme marchait, il éprouva une soif intense. Il descendit dans un puits et y but, puis remonta. Il vit alors un chien haletant et mangeant la terre tellement il avait soif. Il dit : il arrive à cet animal ce qui m'est arrivé à moi. Il remplit son soulier d'eau, puis remonta en le tenant avec sa bouche et donna à boire au chien. Dieu lui en sut gré et lui pardonna ses fautes. »* On lui demanda : « Messager de Dieu, serons-nous récompensés pour nos actes envers les animaux ? » Il répondit : *« Un degré de récompense est attaché à tout être vivant. »*[2]

À travers de tels enseignements, l'islam a suscité la « beauté intérieure » et fait de l'être humain un être doux et bienveillant, pas seulement envers les musulmans, pas seulement envers les êtres humains, mais envers toutes les créatures vivantes.

La belle moralité

La belle moralité est un idéal auquel l'humanité a toujours aspiré. Les philosophes antiques ont imaginé un monde régi par les valeurs morales tout en pensant qu'il était impossible : on trouve cette aspiration par exemple dans la *République* de Platon. Aujourd'hui le monde appelle simplement cet idéal « l'humanité ».

---

[1] Al-Bukhârî, Livre du début de la création (3059) ; Muslim, Livre du *jihâd* (1795).
[2] Al-Bukhârî, Livre des litiges (2334).

Ce sens occidental du terme « humanité » est proche de la notion islamique de *rahma* (compassion, miséricorde). La miséricorde est un aspect de la belle moralité en islam, qui est en réalité plus vaste que cela : la belle moralité inclut la patience, l'endurance, la défense de la vérité… Al-Hârith al-Muhâsibî écrit : « La belle moralité se manifeste par l'endurance face au mal pour Dieu, la maîtrise de la colère, le soutien de la vérité, le pardon et l'indulgence face aux erreurs. »[1] L'imam al-Ghazâlî dit quant à lui : « La belle moralité n'est pas de s'abstenir de faire du mal, mais d'endurer le mal qu'on vous fait. »[2]

Dieu fait l'éloge de la belle moralité de Son Prophète (paix et salut à lui) : ***« Tu es certes d'une moralité éminente. »***[3]

C'est en se parant d'une belle moralité que les croyants expriment leur haut degré de foi, de sorte que celui qui possède la plus belle moralité possède la foi la plus parfaite. Al-Bazzâr rapporte d'après Anas ibn Mâlik que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Le croyant à la foi la plus parfaite est celui qui a la plus belle moralité, et une belle moralité atteint le degré du jeûne et de la prière. »*[4]

C'est pourquoi les êtres que le Prophète (paix et salut à lui) aimait le plus et qui seront le plus proches de lui le Jour de la résurrection sont ceux possédant la plus belle moralité : *« Ceux d'entre vous que j'aime le plus et qui seront les plus proches de moi le Jour de la résurrection sont ceux qui possèdent la plus belle moralité. »*[5]

La belle moralité pèsera lourd dans la balance des bonnes actions le Jour du jugement : *« Rien ne pèsera plus lourd dans la balance que la belle moralité. »*[6]

---

[1] Al-Hârith al-Muhâsibî, *Adâb an-nufûs*, p. 153.
[2] Al-Ghazâlî, *Ihyâ' `ulûm ad-dîn* 1/263.
[3] Sourate 68, *al-Qalam*, verset 4.
[4] Abû Dâwud, Livre de la sunna (4682) ; at-Tirmidhî (1162), et il dit que ce *hadîth* est bon et authentique ; Ahmad (7396), authentifié par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (1578).
[5] At-Tirmidhî, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté (2018) ; Ibn Hibbân (482), authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (1535).
[6] At-Tirmidhî, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté (2003), authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (5721).

La belle moralité jouera le plus grand rôle pour faire entrer les gens au paradis : *« Les choses qui feront le plus entrer les gens au paradis sont la crainte de Dieu et la belle moralité, et les choses qui feront le plus entrer les gens en enfer sont la bouche et les parties génitales. »*[1]

Le Prophète (paix et salut à lui) va jusqu'à résumer ainsi sa mission ici-bas : *« Je n'ai été envoyé que pour perfectionner les belles valeurs morales. »*[2]

« Ainsi, la mission qui a si profondément marqué l'histoire humaine et dont le porteur a déployé tant d'efforts pour en assurer le rayonnement et réunir les êtres humains autour d'elle, n'avait d'autre objet que de renforcer leurs vertus et d'éclairer devant eux la voie de la perfection afin qu'ils œuvrent à l'atteindre en toute clairvoyance. »[3]

La beauté morale qui teinte la vie de beauté et les relations humaines de miséricorde et de bienfaisance est donc le but profond de l'islam, pour lequel le Prophète (paix et salut à lui) a affronté tant de difficultés et de dangers et pour lequel les lois de l'islam ont été prescrites.

Voici quelques textes indiscutables en ce sens :

« La prière éloigne de la turpitude et des actions blâmables. »[4]

« Prélève sur leurs biens une aumône afin de les purifier et de les rendre meilleurs. »[5]

« Ô vous qui croyez, le jeûne vous est prescrit comme il a été prescrit à ceux qui vous ont précédés, ainsi peut-être atteindrez-vous la piété. »[6]

---

[1] Ahmad (9085) ; al-Bayhaqî, *Shu`ab al-îmân* (4718), déclaré bon par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (977).

[2] Ahmad (8939) ; al-Hâkim (4221) ; al-Bayhaqî dans *as-Sunan al-kubrâ* (21301) ; déclaré authentique par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (45).

[3] Muhammad al-Ghazâlî, *Khuluq al-muslim*, p. 7.

[4] Sourate 29, *al-`Ankabût*, verset 45.

[5] Sourate 9, *at-Tawba*, verset 103.

[6] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 183.

« Celui qui ne renonce pas aux paroles trompeuses et à de tels actes, Dieu n'a nul besoin qu'il renonce à sa nourriture et à sa boisson. »[1]

« Pas de cohabitation avec les femmes, pas de perversité, pas de dispute pendant le pèlerinage. »[2]

Un homme dit : « Messager de Dieu, une telle est connue pour l'abondance de ses prières, de son jeûne et de son aumône, mais elle fait du tort à ses voisins par ses paroles. » Il dit : *« Elle ira en enfer. »* L'homme dit : « Messager de Dieu, une telle est connue pour ne pas beaucoup prier, faire l'aumône ou jeûner, et elle donne en aumône des morceaux de fromage, mais elle ne fait pas de tort à ses voisins par ses paroles. » Il dit : *« Elle ira au paradis. »*[3]

« Celui qui jeûne n'est pas celui qui s'abstient de manger et de boire. Jeûner, c'est s'abstenir des paroles futiles et de l'obscénité, et si quelqu'un vous attaque ou vous insulte, de dire : 'Je jeûne, je jeûne.' »[4]

Voyons encore comment le Prophète (paix et salut à lui) prononce un triple serment, et à quel sujet : Abû Hurayra a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Par Dieu, il ne croit pas ! Par Dieu, il ne croit pas ! Par Dieu, il ne croit pas ! »* On lui demanda : « Qui, Messager de Dieu ? » Il dit : *« Celui dont le voisin n'est pas à l'abri de son mal. »*[5]

Ceci ne signifie pas que celui qui fait du tort à son voisin n'est pas croyant, mais que celui dont le voisin n'est pas à l'abri de son mal n'est pas croyant : la formulation insiste sur la belle moralité et non pas sur le mal causé. Le Prophète (paix et salut à lui) ne parle

---

[1] Al-Bukhârî, Livre du jeûne (1804) ; Abû Dâwud (2362) ; at-Tirmidhî (707).
[2] Sourate 2, *al-Baqara*, verset 197.
[3] A<u>h</u>mad (9673) ; al-<u>H</u>âkim (7304) : il dit que c'est un *<u>h</u>adîth* authentique par sa chaîne de transmission mais non rapporté par al-Bukhârî et Muslim ; confirmé par adh-Dhahabî ; Ibn <u>H</u>ibbân (5858), authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila a<u>s</u>-<u>s</u>a<u>h</u>î<u>h</u>a* (190).
[4] Al-<u>H</u>âkim, Livre du jeûne (1570): il dit que c'est un *<u>h</u>adîth* authentique selon la norme de Muslim mais non rapporté par al-Bukhârî et Muslim ; al-Bayhaqî, *as-Sunan al-kubrâ* (8096) ; Ibn Khuzayma (1996) ; déclaré authentique par al-Albânî, voir *<u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> al-jâmi`* (5376).
[5] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5670) ; Muslim, Livre de la foi (46).

pas du fait de causer du tort à son voisin, mais du fait de ne pas posséder la belle moralité qui fait que le voisin se sent à l'abri de tout comportement nuisible. Cette grandeur morale tout à fait unique, c'est dans la religion de Dieu et dans la Révélation qu'elle se trouve.

Le Prophète (paix et salut à lui) décrit l'homme de sa communauté qui tout en ayant prié, jeûné et fait l'aumône, n'a pas eu une belle moralité : il nous dit qu'un tel homme n'ira pas au paradis mais en enfer. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Savez-vous qui est l'homme qui a fait faillite ? »* On lui répondit : « L'homme qui a fait faillite, c'est celui qui n'a plus ni argent, ni possessions. » Il dit : *« L'homme qui a fait faillite, dans ma communauté, c'est celui qui se présentera le Jour dernier avec sa prière, son jeûne et sa* zakât*, mais qui se présentera en ayant insulté untel, calomnié untel, dépossédé untel de ses biens, fait couler le sang d'untel, frappé untel. Il donnera alors de ses bonnes actions à untel et untel et ses bonnes actions seront épuisées avant qu'il n'ait acquitté son dû. On prendra de leurs mauvaises actions et on les mettra sur son compte, puis il sera jeté en enfer. »*[1]

En effet cet homme-là n'avait pas réalisé l'objectif… « On peut entraîner un enfant à imiter les gestes de la prière et à en répéter les paroles, quelqu'un peut jouer la comédie en donnant l'image de la soumission et en accomplissant en apparence les principaux rites, mais cela ne remplace nullement une conviction ferme et un objectif noble. »[2]

Cette éducation morale a conféré sa beauté à la civilisation musulmane, une beauté qui fait dire aux savants de l'islam : « L'être doté d'une belle moralité a l'âme en paix et les autres n'ont rien à craindre de lui, tandis que l'être à la moralité mauvaise cause du tort aux autres et a l'âme tourmentée. »[3]

---

[1] Muslim d'après Abû Hurayra, Livre de la bienfaisance, des liens de parenté et de l'éducation (2581) ; at-Tirmidhî (2418) ; Ahmad (8016).
[2] Muhammad al-Ghazâlî, *Khuluq al-muslim*, p. 11.
[3] Al-Mâwardî, *Adab ad-dunyâ wad-dîn*, p. 252.

Le raffinement moral

Nous avons dit que le bon goût est ce sens moral délicat qui pousse à prendre en considération les sentiments et la situation des autres. Ce sont les règles de savoir-vivre et l'art délicat des relations avec les autres.

Nous avons évoqué précédemment certains aspects extérieurs du bon goût enseignés par la civilisation musulmane. Considérons maintenant quelques aspects du raffinement moral qui doit également l'accompagner.

Le bon goût, c'est de ne pas heurter les sentiments des autres : le Prophète (paix et salut à lui) évitait de faire des reproches directs, il préférait dire : *« Comment se fait-il que des gens... »*[1] `Abdallâh ibn Mas`ûd a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Lorsque vous êtes trois, que deux hommes ne se parlent pas en aparté en excluant l'autre avant que vous ne vous mêliez aux gens, afin de ne pas lui faire de peine. »*[2]

Le bon goût consiste également à respecter les personnes âgées et à montrer de la miséricorde aux enfants, en accordant à chacun sa juste place. `Ubâda ibn as-Sâmit (que Dieu l'agrée) a relaté que le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Il n'est pas des nôtres, celui qui n'a pas de miséricorde pour le plus jeune et qui ne respecte pas le plus âgé d'entre nous. »*[3]

Le raffinement du goût se manifeste aussi par la reconnaissance ; le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Il n'est pas reconnaissant envers Dieu, celui qui n'est pas reconnaissant envers les gens. »*[4]

---

[1] Voir par exemple al-Bukhârî, Livre des ventes (2060) ; Muslim, Livre de l'affranchissement (1504).

[2] Al-Bukhârî, Livre de la permission à demander (5932) ; Muslim, Livre de la salutation (38).

[3] At-Tirmidhî, Livre de la bienfaisance et des liens de parenté (1919), et il en dit : *hadîth* bon et isolé ; Abû Dâwud (4943) ; Ahmad (6733) ; al-Hâkim (421).

[4] Abû Dâwud, Livre de l'éducation (4811) ; at-Tirmidhî (1954) ; Ahmad (7495) ; Ibn Hibbân (3407 ; déclaré bon par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (3014).

Le comportement lors d'une visite fait aussi l'objet de recommandations : ***« N'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres avant de vous y faire inviter et d'avoir salué les occupants. »***[1] Les règles de bienséance islamiques requièrent que l'on demande la permission avant d'entrer, mais ce verset va plus loin : il s'agit ici de raffinement moral. Le terme employé (*tasta'nisû*) implique de s'assurer que l'on est le bienvenu là où l'on souhaite entrer. C'est là une délicatesse qui va au-delà de la simple permission.[2]

Nous avons une autre illustration du bon goût en ce domaine dans le comportement du Prophète (paix et salut à lui) dans le récit suivant : Comme un homme des *Ansâr* l'avait convié à un repas, le Prophète (paix et salut à lui) arriva en compagnie d'un homme et dit à son hôte : *« Cet homme m'a suivi, si tu veux lui permettre d'entrer, permets-le lui, et si tu veux qu'il reparte il repartira. »* L'hôte répondit : « Non, je lui permets d'entrer. »[3]

Le raffinement moral s'exprime aussi dans la manière d'appeler un serviteur ou un esclave. Le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Ne dites pas : 'mon serviteur, ma servante'. Vous êtes tous serviteurs de Dieu et toutes les femmes parmi vous sont servantes de Dieu. Dites plutôt : 'mon jeune homme, ma jeune fille', et 'mon garçon'. »*[4]

Ce raffinement concerne aussi le choix des noms. Un homme s'appelait Asram (aride). Le Prophète (paix et salut à lui) lui demanda : *« Comment t'appelles-tu ? »* Il répondit : « Asram. » Le Prophète (paix et salut à lui) lui dit : *« Non, tu es Zur`a (culture). »*[5] De même, un homme vint trouver le Prophète (paix et salut à lui) et celui-ci lui demanda : *« Comment t'appelles-tu ? »* Il

---

[1] Sourate 24, *an-Nûr*, verset 27.
[2] Voir Ibn Hayyân, *Tafsîr al-bahr al-muhît*, 6/445-446.
[3] Al-Bukhârî, Livre des ventes (1975) ; Muslim, Livre des boissons (2036).
[4] Al-Bukhârî d'après Abû Hurayra, Livre de l'affranchissement (2414) ; Muslim, Livre des belles paroles (2249).
[5] Abû Dâwud, Livre de l'éducation (4954) ; authentifié par al-Albânî dans *at-Ta`lîq `alâ Abî Dâwud.*

répondit : « Hazn (terrain accidenté). » Le Prophète (paix et salut à lui) dit : *« Non, tu es Sahl (plaine). »*[1]

Nous avons donné plus haut des exemples du bon goût dans le comportement envers l'épouse ; voyons ici un exemple de raffinement dans l'attitude du Prophète (paix et salut à lui) envers `Aïsha lorsqu'elle lui raconta l'histoire des discussions des femmes connue comme le *hadîth* d'Umm Zar`. Le récit est très long mais le Prophète (paix et salut à lui) l'écouta jusqu'au bout, alors qu'il pourrait paraître futile par rapport aux préoccupations d'un chef d'État. Puis il commenta le récit en disant à `Aïsha ce qu'elle avait envie d'entendre : *« Ô `Aïsha, je suis pour toi ce qu'Abû Zar` a été pour Umm Zar`, mais il a divorcé et je ne divorce pas. »*[2]

Le raffinement moral s'exprime aussi dans la gestion des problèmes du quotidien, comme par exemple dans l'attitude du Prophète (paix et salut à lui) lorsque son épouse `Aïsha se montra jalouse qu'Umm Salama envoie au Prophète (paix et salut à lui) un plat de nourriture. Al-Bukhârî rapporte d'après Anas : « Le Prophète (paix et salut à lui) se trouvait chez l'une de ses épouses, quand une autre des Mères des Croyants lui envoya un plat de nourriture. La femme chez laquelle le Prophète (paix et salut à lui) se trouvait frappa le bras du serviteur, de sorte que le plat qu'il portait tomba et se brisa. Le Prophète (paix et salut à lui) rassembla les morceaux du plat et y ramassa la nourriture, en disant aux assistants : *'Votre mère est jalouse.'* Puis il fit attendre le serviteur jusqu'à ce qu'on apporte un autre plat appartenant à la femme chez laquelle il se trouvait : il envoya alors le plat intact à celle dont le plat avait été cassé, laissant le plat cassé à celle chez qui il avait été cassé. »[3] Il ne réprimanda pas son épouse devant le serviteur et

---

[1] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5836) ; Abû Dâwud (4956) ; Ahmad (23723).

[2] Le *hadîth* est rapporté dans al-Bukhârî, Livre du mariage (4893), et Muslim, Livre des vertus des Compagnons (2448), sans la fin du commentaire du Prophète (paix et salut à lui) ; la fin du commentaire est authentifiée par al-Albânî dans *Sahîh al-jâmi`* (141).

[3] Al-Bukhârî, Livre du mariage, chapitre : « La jalousie » (4927) ; Abû Dâwud (3567) ; an-Nasâ'î (3955) ; Ahmad (12046).

n'eut aucune réaction violente face à sa jalousie. Au contraire il parla avec douceur, disant *« votre mère est jalouse »* : on notera toute la considération exprimée par l'expression « votre mère », alors qu'il aurait pu dire « `Aïsha » ou « la jeune femme ».

La civilisation musulmane abonde ainsi en exemples de raffinement du goût et de raffinement moral qui en sont un des traits distinctifs. Ils sont l'illustration de l'humanité, de la beauté et de la grandeur de cette civilisation.

Chapitre six :
La beauté des noms,
des surnoms et des titres

L'esthétique et le raffinement islamiques ont tellement imprégné les musulmans qu'ils y ont à leur tour contribué en agrémentant d'une valeur esthétique jusqu'aux plus petits détails de la vie. Nous avons des exemples de ces éléments qui n'ont pas d'autre objet que la recherche de la beauté, dans les points suivants :

– La beauté des noms et des surnoms

– La beauté des titres.

La beauté des noms et des surnoms

Le Prophète (paix et salut à lui) veillait à ce que les nouveaux convertis à l'islam portent de beaux noms. De nombreux récits authentiques ou bons rapportent comment, si un nom ne lui plaisait pas, le Prophète (paix et salut à lui) le remplaçait par un nom meilleur.[1]

Ainsi, Ibn `Umar relate que « le Prophète (paix et salut à lui) changea le nom de `Âsiya (désobéissante) et lui dit : *'Tu es Jamîla (belle).'* »[2]

De même il changea le nom de Zahm (foule) ibn Ma`bad as-Sadûsî en Bashîr (affable).[3] Lorsque al-Hasan naquit, `Alî l'appela d'abord Harb (guerre) mais le Prophète (paix et salut à lui) l'appela al-Hasan ; puis `Alî appela al-Husayn Harb, et le Prophète (paix et salut à lui) lui donna le nom d'al-Husayn.[4] (Ces deux noms dérivent de la racine signifiant le bien.)

Il transforma le nom Asram (aride) en Zur`a (culture), Abû al-Hukm (rigueur) en Abû Sharîh (à l'aise). Il remplaça des noms à connotation négative tels que al-Âs (rebelle), `Azîz (rude), `Utla (dureté), Shaytân (démon), al-Hukm, Ghurâb (corbeau), Hubâb (serpent), Shihâb (flamme) qu'il remplaça par Hishâm (générosité). Il remplaça Harb (guerre) par Salâm (paix), al-Mudtaja` (l'allongé) par al-Munba`ath (celui qui est debout). Il appela vertes les terres arides et il renomma Shi`b ad-Dalâla (le défilé de l'égarement) en Shi`b al-Hudâ (le défilé de la guidée). Il appela les Banû az-Zanya (fils de la fornication) Banû ar-Rushda (fils du

---

[1] Voir l'ouvrage d'Abû Ya`lâ al-Baydâwî sur ce sujet, *Husûl al-ma'mûn bi-dhikr man ghayyara asmâ'ahum ar-rasûl*.

[2] Muslim, Livre de l'éducation (2139) ; Abû Dâwud (4952) ; at-Tirmidhî (2838) ; Ahmad (4682).

[3] Abû Dâwud, Livre des funérailles (3230) ; Ahmad (20807) ; al-Bukhârî dans *al-Adab al-mufrad* (775), authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-adab al-mufrad*.

[4] Rapporté par Ahmad (769) ; al-Bukhârî dans *al-Adab al-mufrad* (823); al-Bayhaqî (11706); Ibn Hibbân (6958); déclaré bon par Shu`ayb al-Arnâ'ût dans *at-Ta`lîq `alâ musnad Ahmad*.

droit chemin) de même qu'il appela les Banû Mughwiya (fils de la tentatrice) Banû Rushda (fils de celle qui est sur le droit chemin).[1]

Al-Bukhârî rapporte d'après Sa`îd ibn al-Musayyib d'après son père, que son grand-père Hazn alla voir le Prophète (paix et salut à lui) qui lui demanda : *« Comment t'appelles-tu ? »* Il répondit : « Je m'appelle Hazn (terrain accidenté). » Il lui dit : *« Non, tu es Sahl (plaine). »* Hazn répondit : « Je ne vais pas changer un nom que mon père m'a donné. » Ibn al-Musayyib a ajouté : « La difficulté continue de nous suivre jusqu'à présent. »[2]

Le Prophète (paix et salut à lui) a indiqué à sa communauté les plus beaux noms à choisir : *« Les noms les plus aimés de Dieu sont `Abdallâh et `Abd ar-Rahmân. Les plus justes sont Hârith et Hammâm, et les plus laids sont Harb et Murra. »*[3]

Le Prophète (paix et salut à lui) a également changé les noms de certains lieux. Médine s'appelait auparavant Yathrib : lors de l'hégire le Prophète (paix et salut à lui) l'appela Tayba (bonne).[4] Il n'aimait pas les lieux aux noms laids et préférait les éviter. Lors d'une de ses expéditions il devait passer entre deux montagnes ; il en demanda le nom et on lui dit qu'elles s'appelaient Fâdih (honteux) et Mukhzî (humiliant) : il ne passa pas entre elles et choisit de les contourner.[5]

Il recommanda que les émissaires envoyés apporter des lettres portent de beaux noms : *« Si vous m'envoyez un courrier, choisissez-le avec un visage et un nom agréables. »*[6]

Dans l'histoire islamique, on notera que les noms des califes, des sultans, des ministres et des émirs étaient à la fois beaux et évoca-

---

[1] Ibn al-Qayyim, *Zâd al-ma`âd* 2/334 et suiv.

[2] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5836).

[3] Abû Dâwud, Livre de l'éducation, chapitre : « Le fait de changer les noms » (4950) ; Ahmad (19054) ; al-Bukhârî dans *al-Adab al-mufrad* (814), authentifié par al-Albânî dans *Sahîh al-adab al-mufrad.*

[4] Al-Bukhârî, Livre de l'interprétation du Coran (4313) ; Muslim, Livre du pèlerinage (1385).

[5] Ibn al-Qayyim, *Zâd al-ma`âd* 2/334 et suiv.

[6] At-Tabarânî dans *al-Awsat*, 7/367, et Ibn Hajr al-`Asqalânî, *al-Matâlib al-`âliya* 11/685 (2658). *Hadîth* déclaré bon et authentique par al-Albânî, voir *Sahîh al-jâmi`* (259).

teurs de force, tandis qu'auparavant, sous les empires anciens, les noms des chefs évoquaient uniquement la puissance et la domination afin de susciter la crainte.

L'islam a interdit de tels noms et le Prophète (paix et salut à lui) a dit : *« Le pire des noms auprès de Dieu le Jour du Jugement sera celui d'un homme se faisant appeler roi des rois. »*[1]

C'est pourquoi les califes et les sultans ont choisi de porter des surnoms évoquant le recours à l'aide de Dieu. Le premier à le faire fut le huitième calife abbasside al-Mu`tasim Billâh ; puis il fut imité par al-Mutawakkil `alâ Allâh, al-Musta`în Billâh, al-Muntasir Billâh, al-Muqtadir Billâh, al-Mustansir Billâh, al-Musta`sim Billâh... Il y eut encore al-Mustadî' Binûrillâh (celui qui est éclairé par la lumière de Dieu), an-Nâsir li-Dînillâh (celui qui soutient la religion de Dieu), et ainsi de suite.

Les ministres, les émirs, les savants et les chefs portaient des surnoms évoquant la lumière de la religion : Nûr ad-Dîn, Najm ad-Dîn, Diyâ' ad-Dîn, Shihâb ad-Dîn, Badr ad-Dîn, ou encore son soutien et sa force : Sayf ad-Dîn, Salâh ad-Dîn, Qalb ad-Dîn, Hasâm ad-Dîn, Sadr ad-Dîn, Fakhr ad-Dîn, `Izz ad-Dîn, Rukn ad-Dîn...

La beauté des noms était ainsi un trait distinctif de la civilisation musulmane, illustrant comment la dimension esthétique s'étendait jusqu'au moindre détail.

La beauté des titres

Les savants étaient les plus à même d'appliquer ce principe. On trouve chez les savants de la civilisation musulmane un sens aigu de la beauté, inégalé chez les savants d'autres civilisations. Que leurs ouvrages traitent de droit, de la vie du Prophète (paix et salut à lui), de *hadîth*, de théologie, de biographies de personnages célèbres, les titres étaient toujours remarquablement beaux.

---

[1] Al-Bukhârî, Livre de l'éducation (5852) ; Muslim, Livre de l'éducation (2143).

Les principaux aspects de cette beauté des titres résidaient dans le choix des mots et dans l'emploi de titres rimés où une moitié du titre répondait à l'autre avec une sonorité agréable. Les exemples sont nombreux, nous en donnerons quelques-uns :

Parmi les titres en rime, citons *as-Sârim al-maslûl `alâ man shâtama ar-rasûl*, ouvrage rédigé par le *shaykh al-islâm* Ibn Taymiyya au sujet de la gravité du crime de ceux qui insultent le Prophète (paix et salut à lui) ; *al-Jawâb al-kâfî... li-man sa'ala `an ad-dawâ' ash-shâfî*, ouvrage l'imam Ibn al-Qayyim sur les différentes catégories de péchés et leur gravité... Lorsque Lisân ad-Dîn ibn al-Khatîb écrivit un ouvrage sur l'histoire de Grenade, il l'intitula : *al-Ihâta... fî akhbâr gharnâta.* Son contemporain le grand Ibn Khaldûn intitula son traité d'histoire *Dîwân al-mubtadâ' wal-khabar... fî târîkh al-`arab wal-barbar... wa-man `âsarahum min dhuwî ash-sha'n al-akbar.* Al-Maqrîzî intitula son ouvrage sur Le Caire et son urbanisme *al-Mawâ`iz wal-i`tibâr... bi-dhikr al-khutat wal-âthâr.* Al-Qalqashandî traita des lois et des institutions dans un ouvrage qu'il appela *Ma'âthir al-inâfa... fî ma`âlim al-khilâfa.* Parmi les ouvrages de commentaire des recueils de *hadîth*, citons *Fath al-bârî... li-sharh al-Bukhârî* du *hâfiz* Ibn Hajr, *al-Minhâj... sharh sahîh Muslim ibn al-Hajjâj* de l'imam an-Nawawî, *`Awn al-ma`bûd... sharh sunan Abî Dâwud* de Shams al-Haqq al-`Azîm Âbâdî, ou encore *Tuhfat al-ahwadhî... sharh Sahîh at-Tirmidhî* d'al-Mubârakfûrî.

Parmi les ouvrages de théologie, on trouve encore des titres tels que *al-Fasl fî al-milal wal-ahwâ' wan-nihal* (Ibn Hazm), *al-Iqtisâd fî al-i`tiqâd* (*hujjat al-islâm* al-Ghazâlî), *al-Ibâna `an usûl ad-diyâna* (al-Ash`arî), ou l'ouvrage de l'imam Ibn Hajr al-Haythamî sur les divergences entre les Compagnons, *Tathîr al-jinân wal-lisân `an thalb Mu`âwiya ibn Abî Sufyân ma` al-madh al-jalî wa-ithbât al-haqq li-`Alî.*

Ce modèle fut suivi par les savants musulmans durant de nombreux siècles dans tous les domaines de l'écriture.

Une autre dimension esthétique vient souvent s'ajouter : ce n'est pas seulement la musicalité du titre qui produit la beauté, mais aussi le choix du vocabulaire, qui évoque l'or, l'argent et les perles, les étoiles, le soleil et la lune, la mer, les fleuves et les ri-

vières, les arbres, les branches et les fruits. Tous ces éléments étaient contenus dans les titres d'ouvrages étudiant des sujets scientifiques et parfois abstraits, mais la dimension esthétique y était présente néanmoins jusqu'au moindre détail. En voici quelques exemples :

– L'or, les perles et les pierres précieuses :

La plus importante encyclopédie historique après la Chronique d'at-Tabarî est l'ouvrage d'al-Mas`ûdî (mort en 346H), *Murûj adh-dhahab wa-ma`dân al-jawhar* (Les prairies d'or et les mines de gemmes). L'imam ath-Tha`âlibî a intitulé son Commentaire du Coran *al-Jawâhir al-hisân fî tafsîr al-qur'ân* (Pierres précieuses dans l'exégèse du Coran). L'imam Ibn `Abd al-Barr a rédigé un ouvrage abrégé sur les expéditions militaires du Prophète (paix et salut à lui) intitulé *ad-Durar fî ikhtisâr al-maghâzî was-siyar* (Les perles dans l'abrégé des expéditions et des biographies). Lorsque Muhyî ad-Dîn ibn Abî al-Wafâ' écrivit un ouvrage sur les savants hanafites, il l'intitula *al-Jawâhir al-mudiyya fî tabaqât al-hanafiyya* (Les joyaux lumineux sur les récits des hanafites). L'historien de l'époque mamelouke Abû Bakr ad-Dâwudârî rédigea un ouvrage historique au titre imposant, *Kanz ad-durar wa-jâmi` al-ghurar* (Le trésor des perles et le rassemblement des personnages éminents). L'imam Ibn Hajr écrivit un ouvrage sur les personnages importants du huitième siècle de l'hégire sous le titre *ad-Durar al-kâmina fî a`yân al-mi'a ath-thâmina* (Les perles cachées dans les notables du huitième siècle). L'imam as-Suyûtî intitula son commentaire du Coran *ad-Durr al-manthûr fî at-tafsîr bil-ma'thûr* (Les perles répandues dans l'interprétation basée sur les traditions). Ibn al-`Imâd al-Hanbalî écrivit un ouvrage historique intitulé *Shadharât adh-dhahab fî akhbâr man dhahab* (Fragments d'or dans les récits sur ceux qui sont partis). On peut encore citer au fil des siècles *al-La'âlî al-masnû`a fî al-ahâdîth al-mawdû`a* (Les perles arrangées dans les *hadîth* fabriqués) d'as-Suyûtî, *ad-Durr al-masûn fî `ilm al-kitâb al-maknûn* (La perle protégée dans la science du Livre cachée) d'as-Samîn al-Halabî sur les sciences du Coran, *Kanz al-`ummâl fî sunan al-aqwâl wal-af`âl* (Le trésor des chercheurs dans les récits des paroles et des actions) de `Alâ' ad-Dîn al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz ad-Daqâ'iq* (Le trésor des points

délicats) d'Abû al-Barakât an-Nasafî sur le droit hanafite, ou encore *al-Lu'lu' wal-marjân fîmâ ittafaqa `alayhi ash-shaykhân* (La perle et le corail dans les textes communs aux deux cheikhs) de Muhammad Fu'âd `Abd al-Bâqî, rassemblant les *hadîth* communs à al-Bukhârî et Muslim.

– La lumière, le ciel et les astres :

Al-Qalqashandî écrivit une encyclopédie sur les lettres, l'histoire, la politique et les institutions intitulée *Subh al-a`shâ fî sinâ`at al-inshâ* (L'aube de la nuit sur l'art de la rédaction). Lorsqu'Ibn Taghrîbardî écrivit un ouvrage sur l'histoire de l'Egypte il l'intitula *an-Nujûm az-zâhira fî mulûk misr wal-qâhira* (Les étoiles qui brillent sur les souverains d'Egypte et du Caire). Le commentaire du Coran de Shams ad-Dîn ash-Sharbînî s'intitule *as-Sirâj al-munîr* (Le flambeau lumineux). Abû al-Hafs Sirâj ad-Dîn an-Nashâr intitula son ouvrage sur les lectures du Saint Coran *al-Budûr az-zâhira fî l-qirâ'ât al-`ashr al-mutawâtira* (Les clairs de lune sur les dix lectures transmises par la tradition). L'imam Ibn al-Mulqin étudia les chaînes de transmission des *hadîth* et récits de l'ouvrage de l'imam shaféite ar-Râfi`î *al-Fath al-`azîz fî ash-sharh al-kabîr* et intitula son ouvrage *al-Badr al-munîr fî takhrîj al-ahâdîth wal-âthâr al-wâqi`a fî ash-sharh al-kabîr* (La pleine lune éclairant la vérification des *hadîth* et des récits cités dans *ash-Sharh al-kabîr*). L'imam Shams ad-Dîn al-Mâradînî commenta les *Waraqât* de « l'imam des lieux saints » al-Juwaynî sur les fondements du droit dans un ouvrage intitulé *al-Anjâm az-zâhira `alâ hal alfâz al-waraqât* (Les étoiles qui brillent sur l'élucidation des mots des *Waraqât*). Lorsque l'imam Ibn al-Kayâl étudia les rapporteurs de *hadîth* afin de distinguer parmi les rapporteurs accusés de confusion ceux qui étaient en réalité dignes de confiance, il intitula son ouvrage *al-Kawâkib an-nîrât fî ma`rifat man rumiya bil-ikhtilât min ar-ruwât ath-thuqât* (Les astres éclairant la connaissance des rapporteurs dignes de confiance considérés à tort comme confus). L'imam as-Suyûtî rédigea un traité en vers sur les fondements du droit et l'intitula *al-Kawkab as-sâti` nazm jam` al-jawâmi`* (L'astre éclatant, mise en vers de *Jam` al-jawâmi`*) ; un autre de ses ouvrages s'intitule *al-Budûr as-sâfira fî umûr al-âkhira* (Les pleines lunes répandant leur éclat sur les choses de

l'au-delà). Citons enfin le titre élaboré donné par l'imam as-Safârînî à son traité de théologie : *Lawâmi` al-anwâr al-bahiyya wa-sawâti` al-asrâr al-athariyya li-sharh ad-durra al-madiyya fî `aqd al-farqa al-mardiyya* (Eclat des lumières splendides et rayonnement des secrets des récits dans l'explication de « la perle brillante dans la doctrine du groupe agréé »).

– Les mers, les fleuves et les cours d'eau :

Le savoir abondant est souvent comparé à la mer dans la civilisation musulmane. Les recueils de biographies disent souvent de tel ou tel savant qu'il était « un océan de science », que « le savoir jaillissait de ses flancs » ou encore qu'il était « une source de savoir », etc. Les images se référant à la nature et particulièrement à l'eau sont fréquentes dans les titres d'ouvrages.

L'imam Ibrâhîm ibn Muhammad al-Halabî écrivit un ouvrage de droit hanafite et lui donna comme titre *Multaqâ al-abhar* (La rencontre des mers). Puis Shaykhî Zâdih en écrivit un commentaire intitulé *Majma` al-anhar sharh multaqî al-abhar* (Le confluent des fleuves, commentaire de la rencontre des mers). L'imam Ibn Jamâ`a intitulé son traité de sciences du *hadîth* : *al-Manhal ar-rawî fî mukhtasar `ulûm al-hadîth an-nabawî* (La source désaltérante dans la somme des sciences du *hadîth*). Ibn Taghrîbardî, quant à lui, relata la vie des notables de son époque dans un ouvrage qu'il dénomma *al-Manhal as-sâfî wal-mustawfâ ba`d al-wâfî* (La source pure complétant les connaissances). L'imam Ibn Najîm al-Hanafî écrivit un commentaire de l'ouvrage *Kanz ad-daqâ'îq* et l'intitula *al-Bahr ar-râ'iq sharh kanz ad-daqâ'iq* (La mer paisible, commentaire de *Kanz ad-daqâ'îq*). L'imam Abû Hayyân al-Andalusî écrivit un commentaire du Coran sous le titre *al-Bahr al-muhît* (L'océan). L'imam az-Zarkashî donna le même titre à un traité des fondements du droit. Le commentaire du Coran du cheikh ash-Shinqîtî s'intitule *al-`Adhb al-munîr min majâlis ash-Shinqîtî fî at-tafsîr* (L'eau pure lumineuse des séances d'exégèse d'ash-Shinqîtî) et l'imam as-Samarqandî intitula un autre commentaire du Coran *Bahr al-`ulûm* (La mer des savoirs).

– Les jardins, les fleurs et les fruits :

L'imam Ibn Hibbân est l'auteur d'un ouvrage d'édification morale intitulé *Rawdat al-`uqalâ' wa-nuzhat al-fudalâ'* (Le jardin des sages et la promenade des vertueux). La biographie du Prophète (paix et salut à lui) rédigée par l'imam as-Suhaylî s'intitule *ar-Rawd al-unuf* (Le jardin immaculé). L'imam Ibn al-Jawzî est l'auteur d'un ouvrage d'exhortation qui s'appelle *Bustân al-wâ`izîn wa-riyâd as-sâmi`în* (Le verger de ceux qui exhortent et le jardin de ceux qui écoutent). Shihâb ad-Dîn Abû Shâma dénomma son histoire des règnes de Nûr ad-Dîn et Saladin *ar-Rawdatayn fî akhbâr ad-dawlatayn* (Les deux jardins dans l'histoire des deux États), tandis que le recueil de l'imam an-Nawawî de *hadîth* relatifs aux vertus et au bon comportement s'intitule *Riyâd as-sâlihîn min kalâm sayyid al-mursalîn* (Le jardin des vertueux dans les paroles du plus grand des prophètes). Ce dernier est également l'auteur d'un ouvrage sur le droit shaféite intitulé *Rawd at-tâlibîn* (Le jardin de ceux qui cherchent le savoir). L'ouvrage historique d'al-Himyarî s'intitule *ar-Rawd al-mi`târ fî khabar al-aqtâr* (Le jardin parfumé de l'histoire des territoires). Dans le domaine de l'édification morale, l'imam Ibn al-Qayyim intitula un de ses ouvrages *Rawdat al-muhibbîn wa-nuzhat al-mushtâqîn* (Le jardin des aimants et la promenade des aspirants) et l'imam Ibn al-Jazarî en dénomma un autre *az-Zahr al-fâtih fî t-tanazzuh `an adh-dhunûb wal-qabâ'ih* (La fleur épanouie dans la purification des péchés et des mauvaises actions). Le *hâfiz* Ibn Hajr est l'auteur d'un ouvrage sur al-Khidr intitulé *az-Zahr an-nadr fî akhbâr al-Khidr* (La fleur éclatante des traditions concernant al-Khidr) tandis qu'as-Suyûtî est l'auteur de *ar-Rawd al-anîq fî fadl as-siddîq* (Le jardin gracieux sur les vertus d'Abû Bakr as-Siddîq). Ibn Ghâzî consacra à la ville de Meknès au Maroc un ouvrage dénommé *ar-Rawd al-hatûn fî akhbâr maknâsat az-zaytûn* (Le jardin abondant sur Meknès ville des oliviers), puis Ibn Iyâs écrivit un ouvrage historique intitulé *Badâ'i` az-zuhûr fî waqâ'i` ad-duhûr* (Les plus belles fleurs dans les événements des époques). Al-Maqqarî écrivit quant à lui *Nafh at-tîb min ghusn al-andalus ar-ratîb* (La senteur du parfum de la branche fraîche de l'Andalousie). Au douzième siècle de l'hégire (XVIIIème siècle), Muhammad ibn `Isâ ibn Kinân rédigea un traité de droit politique intitulé *Hadâ'iq al-yâsmîn fî dhikr qawânîn al-khulafâ' was-salâtîn* (Les jardins de jasmin sur les lois

des califes et des sultans). Le traité de droit zaydite d'al-Qanûjî s'intitule *ar-Rawda an-nadiyya sharh ad-durar al-bahiyya* (Le jardin humecté, commentaire des perles splendides), et le commentaire du Coran de Sayyid Qutb s'intitule *Fî zilâl al-qur'ân* (À l'ombre du Coran).

Les exemples abondent dans tous les domaines et à toutes les époques, illustrant une tendance quasi-unanime à privilégier l'esthétique inspirée des principes de beauté présents dans le Coran et la sunna.

Chapitre sept : Cordoue, un exemple de belle ville islamique

« Cordoue au Xème siècle était la ville la plus civilisée d'Europe : le monde entier s'en émerveillait et l'admirait, comme Vienne dans les Balkans. Des voyageurs venus du nord éprouvaient une certaine crainte face à cette ville qui comportait soixante-dix bibliothèques et neuf cents bains publics. Pourtant chaque fois que les souverains de León, de Navarre ou de Barcelone avaient besoin d'un médecin, d'un architecte, d'un tailleur ou d'un maître à chanter, c'était vers Cordoue qu'ils se tournaient. »[1] Cette description de Cordoue au quatrième siècle de l'hégire (Xème siècle) a été écrite par un chercheur occidental, John B. Trend.

La gloire et le rayonnement humain et scientifique de la civilisation islamique trouvent un symbole particulièrement remarquable dans la ville de Cordoue, étoile de la civilisation à une époque (le Xème siècle) où l'Europe vivait dans une profonde ignorance. Un poète cité par al-Maqqarî chantait les quatre fleurons de Cordoue : son pont, sa mosquée, son palais d'été az-Zahrâ' et par-dessus tout la science de ses savants.[2] Attardons-nous un peu sur cette ville exemplaire à travers l'examen des points suivants :

---

[1] J.B. Trend, « Spain and Portugal », in *The Legacy of Islam*, ed. Th. Arnold, p. 9.

[2] Al-Maqqarî, *Nafh̲ at̲-t̲îb min ghus̲n al-andalus ar-rat̲îb* 1/153.

- Aperçu géographique et historique
- Aspects de la civilisation à Cordoue
- Une ville moderne
- Cordoue vue par les savants et les écrivains.

Aperçu géographique et historique

La ville de Cordoue se situe sur le Guadalquivir, au sud de l'Espagne. On pense qu'elle a été fondée par les Carthaginois, et elle fut un temps dominée par les Romains, puis par les Wisigoths.[1] Elle fut islamisée par le célèbre commandant musulman Târiq ibn Ziyâd en 93H/711. Depuis cette époque la ville de Cordoue connut un important développement et joua un rôle crucial dans l'histoire de la civilisation. Elle devint un centre mondial de la culture, en particulier à partir de la fondation de l'État omeyyade d'Espagne en 138H/756 par `Abd ar-Rahmân ad-Dâkhil, « le faucon de Quraysh », après la prise de Damas par les Abbassides.

Ce fut à l'époque de `Abd ar-Rahmân an-Nâsir (le premier calife omeyyade d'Andalousie) puis après lui de son fils al-Hakam al-Mustansir, que Cordoue connut son âge d'or. Elle devint la capitale du jeune État et le siège du califat occidental. `Abd ar-Rahmân en fit un haut lieu des sciences, de la culture et de la civilisation, rivalisant avec Constantinople la capitale de l'empire byzantin en Europe, Bagdad la capitale abbasside en Orient, Kairouan et Le Caire en Afrique du nord. Les Européens allèrent jusqu'à appeler Cordoue « le joyau du monde ».

L'intérêt des Omeyyades pour Cordoue s'étendit à tous les domaines : l'agriculture et l'artisanat, la construction de fortifications, casernes et autres, le creusement de canaux, l'élaboration d'un système d'irrigation et l'introduction en Andalousie d'arbres et de fruits qui n'y existaient pas auparavant.

Aspects de la civilisation à Cordoue

Nous allons nous pencher ici sur quelques-uns des éléments les plus remarquables par lesquels la civilisation musulmane s'est distinguée en Andalousie, à Cordoue en particulier.

---

[1] Encyclopédie *al-Mawrid al-hadîtha* (1995).

Le pont de Cordoue

Le pont sur le Guadalquivir est l'un des fleurons de Cordoue. Il avait à l'époque près de quatre cents mètres de long, quarante mètres de large et trente mètres de haut.

Ibn al-Wardî al-Idrîsî écrit que ce pont était « le plus imposant de tous les ponts par son architecture et sa perfection ».[1]

Al-Maqqarî nous dit que le pont avait dix-sept arches espacées de douze mètres et chaque arche faisait elle-même douze mètres de large ; la largeur du pont était d'environ sept mètres et il s'élevait à quinze mètres au-dessus du niveau du fleuve.[2]

Ce pont gigantesque avait été édifié – sur la base d'un ancien pont romain – au début du second siècle de l'hégire (101H/719), par as-Samh̠ ibn Mâlik al-Khawlânî, gouverneur d'Andalousie au temps de `Umar ibn `Abd al-`Azîz, à une époque où l'on n'avait pas d'autre moyen de transport que les chevaux, les mulets et les ânes et où les méthodes de construction étaient peu évoluées. Ce pont demeure, de ce fait, l'une des fiertés de la civilisation musulmane.

La mosquée de Cordoue

La grande mosquée (*mezquita* en espagnol) est considérée comme l'un des lieux phares de Cordoue et de ses monuments historiques. La mosquée de Cordoue, aujourd'hui transformée en cathédrale, était la plus célèbre mosquée d'Andalousie et l'une des plus grandes d'Europe. Ce fut `Abd ar-Rah̠mân ad-Dâkhil qui en commença la construction en 170H/756, puis après lui son fils Hishâm 1er la continua. Chaque nouveau calife agrandissait la mosquée et en complétait la décoration pour en faire la plus belle mosquée de Cordoue et l'une des plus grandes et des plus belles mosquées de l'époque.

L'auteur d'*ar-Rawd̠ al-mi`t̠âr* décrit ainsi cette mosquée : « Il s'y trouve (à Cordoue) la mosquée à la vaste renommée, l'une des plus majestueuses de ce bas-monde par sa superficie, son architecture,

---

[1] Ibn al-Wardî, *Kharîda al-`ajâ'ib wa-farîdat al-gharâ'ib*, p. 12 ; al-Idrîsî, *Nuzhat al-mushtâq* 2/579.
[2] Al-Maqqarî, *Fath̠ at̠-t̠îb* 1/4820.

la beauté de sa décoration et l'excellence de sa construction. Les califes marwanides s'en sont si bien occupés, en l'augmentant et en la complétant les uns après les autres, qu'elle a atteint une grande perfection. Elle suscite la stupeur et les mots ne suffisent point à décrire sa beauté. Aucune des mosquées des musulmans n'est aussi vaste ni aussi raffinée. Sa longueur est de cent quatre-vingts brasses ; la moitié est couverte et l'autre moitié ne l'est pas. La partie couverte comporte quatorze nefs et un millier de colonnes, entre les piliers, les grandes et petites colonnes des coupoles, les grandes colonnes de la *qibla* et les autres. Il s'y trouve cent treize lustres dont le plus grand porte mille lampes tandis que le plus petit en porte douze. Toutes les boiseries sont de pin de Tortosa. Chaque poutre a un empan d'épaisseur, un empan moins trois doigts de large et trente-sept empans de long, et il y a entre deux poutres la largeur d'une autre poutre. Son plafond comporte une multitude d'ornementations et de sculptures différentes, disposées de la plus belle manière et admirablement colorées de rouge, de blanc, de bleu, de vert et de noir. Elle éblouit le regard et attire l'âme par la beauté de son ornementation et la variété de ses couleurs. Chaque tuile de son toit a trente-trois empans de large. Il y a quinze empans entre une colonne et une autre, et chaque colonne possède un chapiteau de marbre et une base de marbre.

Cette mosquée possède une *qibla* d'une beauté défiant toute description, avec des décorations merveilleuses faites de mosaïques de verre à fond d'or que le souverain de Constantinople envoya à `Abd ar-Rahmân an-Nâsir li-Dînillâh... De chaque côté du *mihrâb* se trouvent quatre colonnes, deux vertes et deux pommelées. Le tout est d'une valeur inestimable. Le *mihrâb* est surmonté d'une pièce de marbre d'un seul bloc merveilleusement décorée d'or, d'azur et de multiples couleurs. Le *mihrâb* est entouré d'une boiserie aux sculptures extraordinaires. La chaire, à droite du *mihrâb*, est sans égale sur cette terre : elle est faite d'ébène, de buis et de bois de santal. On dit qu'il a fallu sept ans pour la fabriquer, avec six artistes sans compter les ouvriers qui les aidaient.

Sur la gauche du *mihrâb* se trouve une salle avec plusieurs cuvettes d'or et d'argent et des chandeliers qui sont tous allumés la vingt-septième nuit du Ramadan. Il y a dans cette alcôve un Coran

si lourd qu'il faut deux hommes pour le soulever : il contient quatre feuillets du *mushaf* de `Uthmân ibn `Affân, écrits de sa main, avec une goutte de son sang. Ce Coran est sorti chaque matin par un groupe de gardiens de la mosquée. Le volume est doté d'une couverture magnifique incrustée de la plus admirable manière. Un support lui est réservé : on l'y pose, l'imam en lit un demi-*hizb* puis il est remis à sa place.

À la droite du *mihrâb* et de la chaire se trouve une porte menant au palais : une entrée se situe entre les deux murs de la mosquée, avec huit portes dont quatre se ferment du côté du palais et quatre du côté de la mosquée. La mosquée a vingt portes ornées de plaques de cuivre et de clous de cuivre et chaque porte possède deux anneaux de la plus belle facture. Du côté des murs, les charnières de chaque porte sont magnifiquement ouvragées avec toutes sortes d'ornements.

Au nord de la mosquée se trouve un minaret admirable et majestueux, s'élevant vers le ciel de cent coudées *rashâshî* ; le balcon du muezzin se situe à quatre-vingts coudées de haut et au-delà de cela le minaret s'élève encore sur vingt coudées. Deux escaliers permettent d'y monter : l'un du côté ouest et l'autre du côté est, de sorte que deux personnes montant séparément ne se retrouvent qu'une fois arrivées au sommet. La façade est couverte du sol jusqu'au sommet de tuiles sculptées d'ornements et d'écrits.

Les quatre faces du minaret comportent deux séries d'arches bordées de marbre. Il s'y trouve une pièce fermée à quatre portes où deux muezzins passent la nuit. Au sommet du minaret au-dessus de cette pièce il y a quatre pommes d'or, deux d'argent et des feuilles de lys : la plus grande de ces pommes a une contenance de soixante livres d'huile. Soixante hommes travaillent dans la mosquée sous la direction d'un superviseur. »[1]

Ibn al-Wardî donne une description semblable dans son ouvrage *Kharîdat al-`ajâ'ib wa-farîdat al-gharâ'ib.* La cour de la mosquée était plantée de grenadiers et d'orangers que les visiteurs et tous ceux qui avaient faim pouvaient cueillir. Cette magnifique mos-

---

[1] Al-Himyarî, *ar-Rawd al-mi`târ fî khabar al-aqtâr* 1/456-457.

quée, joyau de l'architecture musulmane a malheureusement été transformée en cathédrale après la chute de l'*Andalus* : elle est désormais gérée par l'Eglise et son minaret a été transformé en clocher. Toutefois des inscriptions coraniques ornent encore ses murs imposants et elle demeure l'un des sites historiques les plus célèbres du monde.

L'université de Cordoue

La mosquée de Cordoue n'avait pas uniquement une fonction cultuelle. Elle renfermait aussi une université, alors parmi les plus célèbres du monde. C'était le plus grand centre scientifique d'Europe, par lequel des siècles durant les sciences arabes furent transmises aux nations européennes. On y étudiait toutes les sciences et les plus grands professeurs y enseignaient. Les étudiants, musulmans et non-musulmans, y affluaient de l'Orient comme de l'Occident. Les cercles d'étude et d'enseignement occupaient plus de la moitié de la mosquée. Les maîtres recevaient un salaire conséquent pour leur permettre de se consacrer à l'étude et à la rédaction d'ouvrages. Des fonds étaient également réservés aux étudiants et aux nécessiteux. Grâce à cela, Cordoue bénéficiait à son âge d'or d'une vie intellectuelle particulièrement riche. Elle put ainsi offrir aux musulmans et au monde de nombreux savants illustres dans toutes les disciplines. On citera parmi eux az-Zahrâwî (325-404H/936-1013), le plus illustre des chirurgiens, également médecin et pharmacien ; ainsi qu'Ibn Ṯufayl, Muẖammad al-Ghâfiqî (l'un des fondateurs de l'ophtalmologie), Ibn `Abd al-Barr, Ibn Rushd (Averroès), al-Idrîsî, Abû Bakr Yaẖyâ ibn Sa`dûn ibn Tamâm al-Azdî, le *qâẕî* al-Qurṯubî, le *ẖâfiẕ* al-Qurṯubî, Abû Ja`far al-Qurṯubî, parmi tant d'autres encore.

Cordoue, ville moderne

Dans les circonstances que nous avons décrites, on ne s'étonnera pas de savoir que Cordoue était au milieu du quatrième siècle de l'hégire (Xème siècle) une ville moderne qui aurait pu rivaliser avec nos villes du troisième millénaire. Elle possédait de nombreuses écoles pour instruire la population, des bibliothèques publiques et privées qui faisaient d'elle la ville renfermant le plus de livres, et

elle était un haut lieu de la culture et un centre mondial de toutes les sciences dans tous les domaines. Les pauvres étudiaient gratuitement dans ses écoles, subventionnés par les dirigeants politiques eux-mêmes. On ne s'étonnera pas alors de savoir que l'ensemble de la population savait lire et écrire[1] : on n'y trouvait pas un seul individu ne sachant pas lire et écrire, alors qu'en Europe à la même époque ces connaissances étaient l'apanage des ecclésiastiques.

Il est intéressant de noter que cet âge d'or des sciences et de la civilisation à Cordoue était également un âge d'or sur le plan administratif. Siège du califat et du ministère, la ville comportait un grand nombre d'institutions. Le système judiciaire, la police et la *hisba* y étaient très élaborés. C'était aussi un âge d'or de l'artisanat et des divers métiers : la ville était un centre très renommé de l'artisanat du cuir, de la construction navale, de la fabrication d'instruments agricoles, de la production de médicaments, mais également de l'extraction de l'or, de l'argent et du cuivre.[2]

Sur le plan de l'urbanisme, la ville était divisée en cinq villes, c'est-à-dire cinq grands quartiers. Al-Maqqarî écrit : « Ces villes étaient séparées les unes des autres par de solides remparts : chaque ville était indépendante et possédait suffisamment de bains, de marchés et d'artisans… pour les besoins de ses habitants. »[3]

Cordoue était aussi remarquable pour ses marchés regorgeant de toutes sortes de marchandises, comme l'indique Yâqût dans son *Mu`jam al-buldân* : chacune des villes possédait son propre marché.[4]

L'ouvrage d'al-Maqqarî nous permet de dégager les éléments suivants concernant le développement urbain de Cordoue :

- Nombre de mosquées : à l'époque de `Abd ar-Rahmân ad-Dâkhil Cordoue comptait déjà 490 mosquées, et leur nombre atteignit par la suite 3837.
- Nombre de maisons populaires : 213077.

---

[1] Muhammad Mâhir Hamâda, *al-Maktabât fî al-islâm*, p. 99.
[2] Al-Qalqashandî, *Subh al-a`shâ* 5/218.
[3] Al-Maqqarî, *Nafh at-tîb min ghusn al-andalus ar-ratîb* 1/558.
[4] Yâqût al-Hamawî, *Mu`jam al-buldân* 4/324.

– Nombre de maisons des notables : 60300.

– Nombre de boutiques et autres commerces : 80455.

– Nombre de bains publics : 900.

– Nombre de faubourgs : 28.[1]

Ces nombres évoluaient bien sûr selon les circonstances politiques tout comme ils varient selon les récits des historiens. Cependant, il s'agit de variations dans le degré de grandeur et de beauté tandis que ces qualités restaient toujours présentes.

À l'époque du califat islamique, la population de Cordoue atteignait un demi-million d'habitants,[2] tandis que de nos jours la ville n'en compte plus que 320000 environ.[3]

Cordoue vue par les savants et les écrivains

Le commerçant de Mossoul Ibn H̲awqal, qui passa par Cordoue en 350H/961, la décrit en ces termes : « La plus magnifique ville de l'*Andalus* est Cordoue. Elle est plus vaste et plus peuplée qu'aucune ville du Maroc. On dit qu'elle équivaut à la moitié de Bagdad, et si ce n'est pas le cas elle n'en est pas loin. Elle est protégée par des remparts de pierre, percés de deux portes sur la route menant du fleuve à ar-Rusâfa. Ar-Rusâfa est une partie haute de la ville, reliée à la partie basse par les faubourgs. Les constructions s'étendent en un réseau dense vers l'est, le nord, l'ouest et le sud, jusqu'au fleuve que longe le quai, célèbre pour ses marchés et ses commerces. Les maisons du peuple se trouvent dans les faubourgs. Les habitants de la ville sont riches et de haut niveau. »[4]

Les habitants de Cordoue se distinguaient par leur haut niveau social et intellectuel et par leur statut. Al-Idrîsî dit à ce propos : « Cordoue ne manque pas des savants les plus érudits et des per-

---

[1] Al-Maqqarî, *Nafh̲ at̲-t̲îb* 1/540.
[2] Muh̲ammad `Abdallâh `Anân, *al-Athâr al-andalusiyya al-bâqiya fî isbânyâ wal-burtughâl*, p. 19.
[3] Wikipedia.
[4] Yâqût al-H̲amawî, *Mu`jam al-buldân* 4/324.

sonnages les plus nobles. Ses commerçants sont riches et prospères, avec de belles demeures et de hautes ambitions. »[1]

Al-Himyarî écrit : « Cordoue est la fondation de l'*Andalus* et la mère de ses cités. C'était le siège du califat omeyyade et ils y ont laissé de nombreux édifices. Les mérites de Cordoue et les vertus de ses califes sont trop célèbres pour que nous ayons besoin de les répéter. Ils étaient les plus savants et les plus nobles des hommes, et ils étaient connus pour leur orthodoxie, leur honnêteté, leur élégance, leur ambition, leur haute moralité. La ville a connu les savants les plus érudits et les personnages les plus nobles.

Yâqût dit pour sa part : « C'est une ville magnifique de l'*Andalus* au cœur de ce pays, dont elle était la capitale. Elle a connu les souverains omeyyades et vu naître les plus nobles des hommes et les plus éminents. »[2]

Abû al-Hasan ibn Bassâm relate à son sujet : « C'était la plus belle des villes, la capitale et la mère des cités. C'était le lieu de résidence des gens nobles et pieux, la patrie des savants et des sages. C'était le cœur de la province, la source jaillissante des sciences, le dôme de l'islam, le siège de l'imam, la maison de l'intelligence, le verger des fruits de l'esprit, la mer des perles de la conscience. À son horizon s'élevaient les étoiles de la terre, les grands érudits de l'époque, les cavaliers des vers et de la prose. C'est là que furent composés les plus beaux ouvrages et les recueils les plus excellents. La cause de tout cela, tous l'ont reconnu autrefois comme aujourd'hui, c'est que ce pays n'a jamais réuni que des savants et des chercheurs, dans tous les domaines de la science et des lettres. La plupart des habitants de ce pays – il veut dire Cordoue en général et l'Andalousie en particulier – descendent des plus nobles Arabes de l'Orient qui l'ont islamisé et des chefs militaires de Syrie et d'Irak qui s'y sont installés. Le pays tout entier a bénéficié de ces nobles lignées et il ne s'y trouve quasiment aucune ville qui n'ait point d'écrivain talentueux et de poète glorieux. »[3]

---

[1] Al-Idrîsî, *Nuzhat al-mushtâq fî ihtirâq al-âfâq* 2/575.
[2] Yâqût al-Hamawî, *Mu'jam al-buldân* 4/324.
[3] Abû al-Hasan Bassâm, *ad-Dakhîra fî mahâsin ahl al-jazîra* 1/33.

Dans *Kharîdat al-`ajâ'ib*, Ibn al-Wardî écrit au sujet de Cordoue et de ses habitants : « Elle est habitée des plus éminents personnages du pays. Les gens sont bien nourris, bien vêtus, ils ont de belles demeures et de hautes ambitions. On y trouve les savants les plus érudits et les plus nobles personnages, les conquérants célèbres et les héros des guerres. » Puis après avoir décrit la mosquée et le pont, il ajoute : « Les beautés de cette ville dépassent toute description. »[1]

Cette ville de la civilisation musulmane contribua ainsi au progrès de toute l'humanité. En réalité, toutefois, Cordoue n'est pas la seule à avoir joué un tel rôle : nous aurions pu en dire tout autant, sinon plus, de Bagdad, de Damas, du Caire ou encore de Bassora. La civilisation musulmane brille comme un joyau dans la longue histoire de l'humanité.

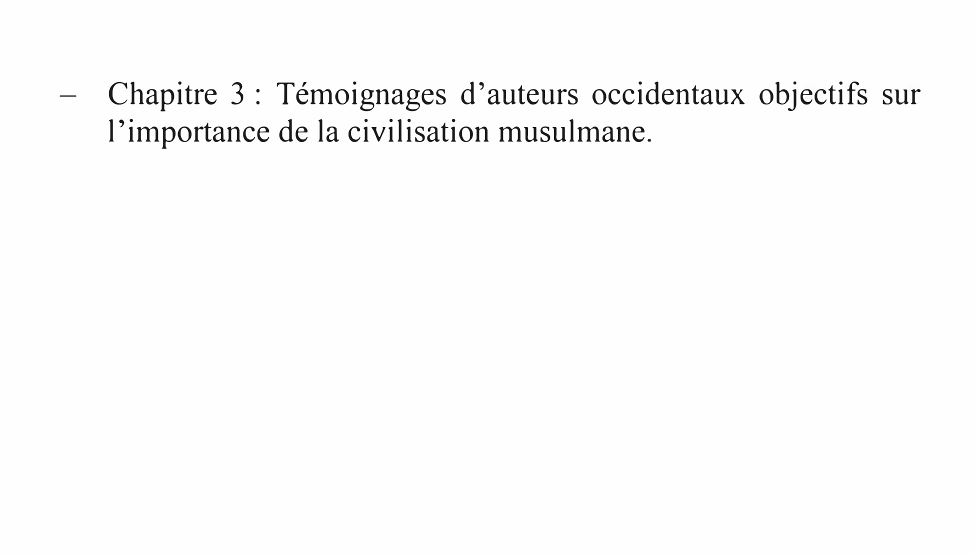
---

[1] Ibn al-Wardî, *Kharîdat al-`ajâ'ib wa-farîdat al-gharâ'ib*, p. 12.

Huitième partie : L'influence de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne

Les civilisations ne sont immortelles qu'à travers leurs contributions éternelles à l'histoire de l'humanité dans les différents domaines de la pensée, des sciences ou de la morale. Sachant le rôle immense qu'a joué la civilisation musulmane dans l'histoire du progrès humain, nous allons ici mettre en évidence son influence sur l'essor de la civilisation européenne. En effet, la civilisation européenne n'a pu arriver là où elle en est aujourd'hui que grâce à la contribution essentielle de la civilisation musulmane qui s'est développée avant elle. Il ne fait aucun doute que l'histoire européenne moderne est le prolongement naturel de l'histoire de l'âge d'or de la civilisation musulmane. Nous examinerons cette question dans les chapitres suivants :

- Chapitre 1 : Les points de passage de la civilisation musulmane vers l'Europe
- Chapitre 2 : Aspects de l'influence exercée par la civilisation musulmane sur la civilisation européenne



– Chapitre 3 : Témoignages d'auteurs occidentaux objectifs sur l'importance de la civilisation musulmane.

Chapitre un : Les points de passage de la civilisation musulmane vers l'Europe

Les historiens sont quasiment unanimes à considérer que la transmission entre la civilisation musulmane et l'Occident européen chrétien du Moyen-âge – une époque d'obscurité profonde en Europe – s'est faite à travers trois points de passage essentiels, à différents degrés d'activité et de quantité dans la transmission du patrimoine culturel. Ces trois points de passage sont :

- L'Espagne
- La Sicile
- Les Croisades.

L'Espagne

L'Espagne musulmane, partie intégrante du continent européen, a été pendant huit siècles (92-897H/711-1492) le principal point de passage de la civilisation musulmane vers l'Europe, avec un rayonnement exceptionnel dans le domaine de la science et de la pensée mais aussi de l'organisation sociale et de l'économie. Cette influence se poursuivit même durant la période d'affaiblissement politique où les royaumes des Taifas se partageaient le pays. Ses universités, ses écoles, ses bibliothèques, ses ateliers, ses palais, ses jardins, ses savants et ses écrivains, étaient fréquentés par de nombreux Européens et les contacts étaient permanents entre l'Espagne et leurs pays.[1]

Dès que les musulmans se furent établis en Espagne, ils se consacrèrent à la science, aux arts et aux lettres, domaines dans lesquels ils dépassèrent même leurs frères de l'Orient arabe. Ils réalisèrent d'immenses progrès et de grandes découvertes dans toutes les sciences, offrant ainsi à l'Europe une source ininterrompue de connaissances depuis la fin du XIème siècle jusqu'à la Renaissance italienne au XVème siècle.

Gustave Le Bon écrivait à ce propos : « Aussitôt que les Arabes eurent terminé leur conquête, leur œuvre de civilisation commença. En moins d'un siècle, ils avaient défriché les campagnes incultes, peuplé les villes désertes, créé des monuments magnifiques, établi des relations commerciales avec tous les autres peuples. Ils s'étaient ensuite adonnés à la culture des sciences et des lettres, traduisaient les auteurs grecs et latins, et fondaient des universités qui furent pendant longtemps les seuls foyers intellectuels de l'Europe. »[2]

La tolérance islamique marqua profondément le cœur des non-musulmans, juifs et chrétiens, qui vivaient en terre d'islam. Les Espagnols arabisés se mirent à apprendre la langue arabe et à

---

[1] Hânî al-Mubârak et Shawqî Abû Khalîl, *Dawr al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya fî an-nahda al-urubiyya*, pp. 51-52.
[2] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre III, p. 128.

l’utiliser dans leur vie quotidienne, la préférant au latin. De nombreux juifs étudiaient auprès de professeurs arabes.

Une importante activité de traduction des textes arabes se développa, en particulier à Tolède aux XIIème et XIIIème siècles. On traduisait d’arabe en espagnol puis en latin, ou directement d’arabe en latin. Les ouvrages ainsi traduits n’étaient pas seulement les œuvres des savants arabes dans toutes les disciplines scientifiques, mais également les grands ouvrages de l’Antiquité grecque qui avaient été traduits en arabe au Machreq deux siècles plus tôt. C’est ainsi que l’Europe put redécouvrir les ouvrages de Galien, Hippocrate, Platon, Aristote, Euclide et bien d’autres.

L’un des plus célèbres traducteurs de Tolède était Gérard de Crémone, né en Italie, qui s’installa à Tolède en 1150. On lui attribue la traduction de près de cent ouvrages, y compris vingt et un ouvrages de médecine dont *al-Mans̲ûrî* de Rhazès et le *Canon de la médecine* d’Avicenne. Certaines de ces traductions ont probablement été effectuées par ses élèves sous sa direction et d’autres en collaboration avec d’autres traducteurs, particulièrement l’Espagnol arabisé Galipus.

Les traductions du XIIème siècle furent aussi réalisées par des Espagnols et par d’autres traducteurs venus s’installer en Espagne. Par la suite, le roi de Castille Alphonse X (1252-1284) fonda plusieurs institutions d’enseignement supérieur et encouragea les traductions de l’arabe au latin et parfois de l’arabe au castillan.[1]

Sarton écrit : « Les musulmans, les génies de l’Orient, sont à l’origine des plus grandes réalisations du Moyen-âge. Les ouvrages les plus importants et les plus originaux étaient écrits en langue arabe : c’était, du milieu du huitième siècle à la fin du onzième, la langue de la science et du progrès humain. Quiconque voulait acquérir la culture de l’époque et les connaissances les plus modernes devait apprendre la langue arabe, ce que firent de nombreux non-arabophones. Nul n’est besoin de rappeler les réalisations scientifiques des musulmans dans le domaine des mathéma-

[1] Voir Mah̲mûd al-Jalîlî, *Ta’thîr at̲-t̲ibb al-`arabî fî al-h̲ad̲âra al-ûrubiyya*, consultable sur le lien suivant : http://www.islamset.com/arabic/aislam/civil/civil1/algalely.html.

tiques, de la physique, de l'astronomie, de la chimie, de la botanique, de la médecine ou encore de la géographie. »[1]

John B. Trend écrit, au sujet du rôle de Cordoue en particulier dans la transmission de la civilisation musulmane : « Cordoue au X[ème] siècle était la ville la plus civilisée d'Europe : le monde entier s'en émerveillait et l'admirait, comme Vienne dans les Balkans. Des voyageurs venus du nord éprouvaient une certaine crainte face à cette ville qui comportait soixante-dix bibliothèques et neuf cents bains publics. Pourtant chaque fois que les souverains de León, de Navarre ou de Barcelone avaient besoin d'un médecin, d'un architecte, d'un tailleur ou d'un maître à chanter, c'était vers Cordoue qu'ils se tournaient. »[2]

Le penseur Léopold Weiss[3] souligne le rôle majeur de Cordoue dans la préparation de la Renaissance : « Nous n'exagérons nullement en affirmant que l'époque scientifique moderne où nous vivons n'est pas née dans les villes d'Europe mais dans les cités islamiques de Damas, de Bagdad, du Caire et de Cordoue. »[4]

À propos de l'*Andalus* en général comme point de passage dans la transmission de la civilisation musulmane à l'Occident, Sigrid Hunke écrit : « Les Pyrénées ne constituent pas une barrière, pas même pour les échanges entre l'Espagne arabe et l'Occident. »[5] Elle ajoute qu'au XII[ème] siècle, « les soldats étrangers... comme les esclaves français, bourguignons, allemands et slaves rachetés à l'Andalousie, comme les Espagnols qui visitent régulièrement Cordoue, Saragosse et Almeria... vont répandre les bienfaits de la civilisation arabe au-delà des Pyrénées, imités en cela par les marchands de Lyon, Constance, Gênes et Nuremberg qui chaque an-

---

[1] Hasan Shamsî Bâshâ, *Hakadhâ kânû yawm kâna*, p. 8, voir Ahmad `Alî al-Malâ, *Athar al-`ulamâ' al-muslimîn fî al-hadâra al-ûrubiyya*, pp. 110-111.

[2] J.B. Trend, « Spain and Portugal », in *The Legacy of Islam*, éd. Th. Arnold, p. 9.

[3] Léopold Weiss (1900-1996), Autrichien d'origine juive, étudia la philosophie et les arts à l'université de Vienne puis devint journaliste ; envoyé en Orient comme correspondant de presse, il devint musulman et prit le nom de Muhammad Asad.

[4] Muhammad Asad, *L'islam à la croisée des chemins*, p. 40.

[5] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 376.

née visitent les grands centres commerciaux andalous. Sans compter le rôle non moins important que jouent dans ce domaine d'une part les millions de pèlerins chrétiens qui de tous les horizons de l'Europe empruntent la 'route française', la *via francigena*, pour gagner Saint-Jacques-de-Compostelle et d'autre part les marchands qui, à l'ombre des riches abbayes clunisiennes, établissent leurs comptoirs tout au long de cette route... Et puis enfin il y a le flot des moines, prêtres et chevaliers qui, de France et de Bourgogne, se déverse chaque année sur la péninsule ibérique... Quant aux juifs,... marchands, érudits ou médecins, ils rapportent en Occident les fruits de la science et de la littérature arabes et prennent une large part à l'œuvre de traduction entreprise à Tolède ainsi qu'à sa diffusion. C'est par tous ces canaux qu'un grand nombre de récits arabes parviennent en Occident où, sous un nouveau travesti, ils apparaissent dans les contes, légendes et ballades d'Europe. »[1]

L'Espagne musulmane était donc l'un des centres les plus importants de la civilisation musulmane et l'un des principaux points de passage par lesquels elle a été transmise à l'Europe.

La Sicile

Un autre des points de passage cruciaux était la Sicile, ainsi que le sud de l'Italie. Les musulmans conquirent Palerme, la capitale de la Sicile, en 216H/831 et ils en furent maîtres jusqu'en 485H/1092, soit durant plus de deux siècles et demi au cours desquels la vie sicilienne acquit un caractère arabo-musulman. Les musulmans y édifièrent des bâtiments et y introduisirent leur civilisation : ils bâtirent des mosquées, des palais, des bains, des hôpitaux, des marchés et des citadelles. Ils y développèrent des industries telles que la fabrication du papier, de la soie, la construction navale, l'extraction des métaux. Les sciences et les arts s'y épanouirent et des étudiants y affluaient de l'Europe entière. Elle devint de ce fait un centre important de transmission du patrimoine islamique à

[1] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 377.

l'Occident, et elle connut un mouvement de traduction des textes d'arabe en latin analogue à celui observé en Andalousie.

Bien que la domination musulmane de l'île ait cessé à la fin du onzième siècle, la civilisation musulmane y persista sous l'égide des souverains normands, qui s'entourèrent d'un grand nombre de savants musulmans. Ainsi, par exemple, le géographe Muhammad al-Idrîsî traça pour le roi de Sicile Roger II (1130-1154) la carte du monde connu à son époque sur un planisphère en argent et rédigea pour lui l'ouvrage de géographie *Nuzhat al-mushtâq fî ikhtirâq al-âfâq* où il commentait cette carte. L'orientaliste russe Kratchkovski écrit dans son *Histoire de la science géographique arabe* : « Le fait qu'il [Roger] ait confié à un savant arabe le soin de décrire le monde alors connu est une indication claire de la supériorité de la civilisation arabe à cette époque, et du fait que cette supériorité était reconnue de tous. La cour des Normands de Sicile était à moitié sinon plus composée d'Orientaux. »[1]

La nouvelle culture islamique attirait les Européens et son influence se poursuivit tout au long de la domination des souverains normands. La cour de Sicile, en particulier au temps de Roger II et de Frédéric II, se distinguait par son raffinement, par lequel elle visait à se rapprocher de Cordoue. Ces deux souverains se vêtaient et vivaient à la mode arabe. Les souverains normands de Sicile étaient assistés de conseillers et de fonctionnaires arabes et musulmans et s'entouraient de savants venus de Bagdad et de Syrie. Plus encore, trois de ces souverains portaient des titres arabes qui apparaissaient sur leur monnaie : Roger II s'appelait « al-Mu`taz Billâh », Guillaume Ier s'appelait « al-Hâdî bi-Amrillâh » et Guillaume II s'appelait « al-Musta`iz Billâh ».[2]

Frédéric II (1194-1230) avait été couronné empereur du Saint-Empire romain germanique en 1220, mais il préférait vivre en Sicile. Il portait un grand intérêt aux sciences et encourageait les débats scientifiques et philosophiques. Il fonda en 1224

---

[1] D'après Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, p. 28. Au sujet de la rédaction de *Nuzhat al-mushtâq* d'al-Idrîsî, voir également Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 260.
[2] `Azîz Ahmad, *Târîkh saqilya*, p. 76.

l'université de Naples qui rassembla un grand nombre de manuscrits arabes. La culture arabo-musulmane fut ainsi diffusée à travers les universités d'Europe, dont celles de Paris et Oxford, et un grand nombre d'ouvrages furent traduits d'arabe en latin. On peut citer parmi les principaux traducteurs Stéphane d'Antioche (1127), Adélard de Bath[1] (1133), ou encore Michael Scott[2] qui traduisit des ouvrages pour Frédéric II, en particulier ceux d'Averroès.

Le roi de Naples Charles Ier fit traduire en latin les ouvrages médicaux arabes et créa une institution où travaillaient des traducteurs tels que Faraj ibn Sâlim, Moïse de Salerne, des copistes et des correcteurs. Des ouvrages tels que le *Hâwî* de Rhazès et *Taqwîm al-abdân* d'Ibn Jizla y furent traduits.

La Sicile était bien préparée pour la transmission de la pensée antique et moderne. Il se trouvait parmi ses habitants des gens qui parlaient l'arabe et le grec, et des intellectuels qui connaissaient le latin. Ayant appartenu à l'Empire byzantin, elle avait conservé des éléments de culture grecque. La présence de ces trois langues côte à côte facilita grandement la transmission des sciences arabes. L'école de Salerne, au sud de l'Italie, fut un centre important d'étude de la médecine durant trois cents ans (900-1200) : or, elle entretenait des liens étroits avec la Sicile. L'un des principaux personnages de son histoire est Constantin l'Africain : né en Ifriqiyya, d'origine arabe, il s'emploie pendant vingt ans (1065-1085) à traduire un grand nombre d'ouvrages médicaux d'arabe en latin. On lui attribue une quarantaine d'œuvres, dont *Kâmil as-sinâ`a at-tibbiyya* et *al-Kitâb al-malakî* de `Alî ibn `Abbâs (mort en 1010), et les ouvrages d'Ibn al-Jazzâr, d'Ishâq ibn `Imrân et d'Ishâq ibn Sulaymân, tous trois comme lui originaires de Tunisie.

Constantin omit, pour diverses raisons, de mentionner les noms des auteurs originaux de certains ouvrages arabes. Cela ne diminue

---

[1] Adélard de Bath (1070-1125) naquit à Bath en Angleterre et étudia à Tours, en Andalousie et en Sicile. À son retour en Angleterre il fut nommé précepteur du prince Henri qui devint par la suite le roi Henri II.

[2] Michael Scott (1175-1235), chercheur, mathématicien et médecin écossais, traduisit de nombreux ouvrages d'Aristote de l'arabe et de l'hébreu, étudia auprès des Arabes en Andalousie puis travailla en Sicile à la cour de l'empereur Frédéric II.

en rien son importance en tant que premier traducteur à introduire en Europe la science musulmane. Son œuvre donna sa vitalité à l'école de Salerne, où la langue arabe était l'une des langues de l'enseignement. Cette école était contemporaine des plus grands médecins et auteurs arabo-musulmans, tels que Rhazès (mort en 925), Ibn al-Jazzâr (mort en 975), ou encore `Alî ibn `Abbâs (mort en 1010).[1]

« La Sicile était un espace de rencontre des langues et des connaissances grecques, latines, arabes et berbères : cela donna lieu à une culture variée qui, grâce aux encouragements de Roger II et de Frédéric II, joua un rôle majeur dans la transmission à l'Europe, à travers l'Italie, de ce que la civilisation musulmane avait de meilleur. Palerme devint au XIIIème siècle, comme Tolède au XIIème, un important centre de traduction des ouvrages arabes en latin. »[2]

Les Normands conservèrent les professionnels musulmans, en qui ils avaient la plus grande confiance,[3] de même qu'ils conservèrent les institutions administratives et financières que les musulmans avaient utilisées, comme l'administration des comptes, l'administration du trésor, ou encore l'administration des biens fonciers. Les registres de ces administrations étaient écrits en arabe.[4]

Dans le domaine de l'art militaire, les Normands enrôlèrent un grand nombre de musulmans ce qui assura la transmission de leurs techniques de combat ainsi que de leurs machines de guerre telles que les catapultes et les tours de siège.[5]

La Sicile et le sud de l'Italie étaient donc le second point de passage dans la transmission de la civilisation islamique en Europe.

---

[1] Voir Mahmûd al-Jalîlî, *Ta'thîr at-tibb al-`arabî fî al-hadâra al-ûrubiyya*, consultable sur le lien suivant : http://www.islamset.com/arabic/aislam/civil/civil1/algalely.html.
[2] Professeur Young, cité par Mustafâ as-Sibâ`î, *`An rawâ'i` hadâratinâ*, p. 28.
[3] Ibn Jubayr, *Rihla*, p. 298.
[4] Luigi Genuardi, « I defetari normanni », *Centenario della nascita di M. Amari : Scritti di filologia e storia araba*, 1/159-164.
[5] D'après `Azîz Ahmad, *Târîkh siqilya*, p. 77.

Les Croisades

Les Croisades se poursuivirent durant près de deux siècles, depuis la fin du XIème siècle jusqu'à la chute du dernier bastion des Croisés aux mains des Mamelouks à fin du XIIIème siècle. Cette période de guerres fut néanmoins une période cruciale de contacts, de transferts et de transmission. Certes, les Croisés partaient en Orient pour se battre et non pour s'instruire, mais ils y subirent l'influence de la civilisation musulmane et transférèrent en Europe – alors fort arriérée – ce qu'ils purent des réalisations de cette civilisation.

Pour Gustave Le Bon, ces deux siècles de contacts entre l'Occident et l'Orient furent l'un des plus puissants facteurs du développement de la civilisation en Europe. En effet, « si l'on se veut rendre un compte exact de l'influence réciproque de l'Orient sur l'Occident, il faut avoir présent à la pensée l'état de civilisation respective des peuples qui se trouvaient en présence. Nous savons que grâce aux Arabes l'Orient jouissait alors d'une civilisation brillante pendant que l'Occident était plongé dans la barbarie. »[1]

Al-Maqrîzî relate à ce propos que lorsque Frédéric II quitta Jérusalem pour prendre le chemin du retour vers son pays en 1228 (626H), il envoya à al-Kâmil al-Ayyûbî des questions sur des problèmes relatifs à la géométrie et aux mathématiques. Al-Kâmil aimait la science et s'entourait de savants, auxquels il aimait soumettre des problèmes. Le souverain ayyoubide soumit donc ces questions à un savant de son pays, le cheikh `Ilm ad-Dîn Qaysar, un mathématicien et géomètre, puis envoya sa réponse à Frédéric. Parmi les questions posées par l'empereur figuraient celles-ci :

- Pourquoi une lance ne paraît-elle pas droite si une partie est plongée dans l'eau ?
- Pourquoi les personnes souffrant de déficience visuelle voient-elles devant leurs yeux des traits semblables à des mouches ou à des moustiques ?[2]

---

[1] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre III, p. 171.
[2] Al-Maqrîzî, *as-Sulûk li-ma`rifat duwal al-mulûk* 1/354.

Les Européens qui se rendirent par vagues successives en terre d'islam en ne pensant qu'à verser le sang, qui massacrèrent sans pitié des milliers d'innocents, se trouvèrent face à des armées musulmanes habiles au maniement des armes, au cœur bon, à l'âme pleine de compassion, qui ne recherchaient nullement à imposer la domination, l'oppression et l'injustice. Les Croisés virent là l'égalité, la justice et la fraternité. Ils se rebellèrent alors contre la féodalité et l'humiliation de l'être humain et rejetèrent la tyrannie de l'Eglise. Ils luttèrent contre l'accumulation des richesses entre les mains de certains princes et mandataires des rois. Ils apprirent les sciences, les arts et la civilisation autant qu'ils le purent, acquirent un grand nombre de techniques ainsi que la connaissance de plantes, de drogues, de teintures. Ils acquirent des connaissances en architecture et en ingénierie, dans la construction des fortifications et des citadelles. Un grand nombre d'habitudes vestimentaires et alimentaires et d'usages familiaux des musulmans passèrent également en Europe. Les Croisés qui rentrèrent en Europe avaient soudain pris conscience, comme en un éclair, de leur retard, de leur ignorance, de l'égarement de leur société. Ils se mirent à rechercher la connaissance et à œuvrer pour la réforme de la société et pour le progrès intellectuel, technique et moral.[1]

Ecoutons la conclusion de Gustave Le Bon : « Grâce aux croisades, l'influence civilisatrice de l'Orient sur l'Occident fut très grande, mais (...) cette influence fut beaucoup plus artistique, industrielle et commerciale que scientifique et littéraire. Quand on considère le développement considérable des relations commerciales et l'importance des progrès artistiques et industriels, engendrés par le contact des croisés avec les Orientaux, on peut affirmer que ce sont ces derniers qui ont fait sortir l'Occident de la barbarie, et préparé ce mouvement des esprits que l'influence scientifique et littéraire des Arabes, propagée par les universités de l'Europe, allait bientôt développer et d'où la renaissance devait sortir un jour. »[2]

---

[1] Voir Tawfîq Yûsuf al-Wâ`î, *al-Hadâra al-islâmiyya muqârana bil-hadâra al-gharbiyya* 1/531-532.
[2] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre III, p. 174.

Chapitre deux : Aspects de l'influence exercée par la civilisation musulmane sur la civilisation européenne

Toutes les civilisations qui se succèdent s'inspirent les unes des autres : aucune civilisation ne part de rien. C'est ainsi que la civilisation musulmane a eu une grande influence sur la civilisation européenne moderne qui s'est développée après elle. Cette influence de la civilisation musulmane sur l'Europe s'étend à de nombreux domaines à tous les niveaux de la vie européenne : la théologie, les sciences, le vocabulaire, les lettres, les lois et institutions, la société, la politique, etc.

Nous allons examiner de plus près cette influence :

- Dans le domaine de la théologie et de la législation
- Dans le domaine des sciences
- Dans le domaine linguistique et littéraire
- Dans le domaine de l'éducation et des comportements
- Dans le domaine artistique.

L’influence sur la théologie et sur la législation

L’islam a apporté une foi monothéiste dans une société et un monde en proie à l’idolâtrie et au paganisme. Il a enseigné que Dieu seul doit être adoré et L’a placé au-dessus de toute représentation et de tout manque. Il a libéré l’être humain de la servitude envers d’autres que Lui et n’a placé ni intermédiaire, ni clergé entre l’homme et Dieu. Lorsque le reste du monde, et la Renaissance européenne en particulier, prit connaissance de cette foi si pure, « les adeptes de chaque religion se mirent à interpréter les éléments d’idolâtrie présents dans leur propre religion ou les aspects extérieurs de leur culte et de leurs rites et traditions teintés d’idolâtrie et de paganisme, se livrant à des raisonnements tortueux pour les expliquer en des termes apparentés au monothéisme islamique. »[1]

Comme l’explique Ahmad Amîn, des tendances influencées par l’islam apparurent dans le christianisme. Ainsi, au VIIIème siècle (second et troisième siècles de l’hégire) un mouvement apparut en Septimanie[2] rejetant la confession devant le prêtre au prétexte que le prêtre n’était pas habilité à cela et que l’être humain devait implorer directement le pardon de Dieu pour ses péchés. En islam il n’y a ni prêtres ni clergé et il n’y a donc naturellement pas de confession.

De même, un autre mouvement appelait à détruire les images et statues religieuses, là encore sous l’influence de l’islam. L’iconoclasme (condamnation de la vénération des icônes et autres représentations) apparut parmi les chrétiens d’Orient aux VIIIème et IXème siècles. L’empereur byzantin Léon III interdit en 726 (108H) la vénération des images et des statues, puis promulgua en 730 (112H) un autre décret qualifiant un tel culte d’idolâtrie. Constantin V et Léon IV en firent de même.

---

[1] Abû al-Hasan an-Nadwî, *Mâdhâ khasira al-`âlam bi-inhitât al-muslimîn*, p. 105.

[2] Royaume wisigoth du sud de la France, correspondant à peu près à l’actuel Languedoc-Roussillon.

Un courant unitarien se développa également au sein du christianisme, expliquant le dogme de la trinité en des termes plus compatibles avec le monothéisme et rejetant l'idée de la divinité du Christ.[1]

L'histoire religieuse de l'Europe et l'histoire de l'Eglise chrétienne révèlent l'influence intellectuelle de l'islam dans les débats des réformateurs et des opposants à l'emprise de l'Eglise. La grande Réforme de Luther, en particulier, a été l'élément le plus marquant de cette influence de l'islam et de certains aspects de sa doctrine, comme le reconnaissent les historiens.[2]

La doctrine islamique, avec sa clarté et sa pureté, exerça donc une grande influence sur les croyances des adeptes d'autres religions et les conduisit, dans différentes parties du monde, à rectifier un grand nombre de notions qui avaient été déformées au fil du temps.

Dans le domaine législatif, le contact des étudiants occidentaux avec les établissements d'enseignement islamiques en Espagne musulmane et ailleurs, facilita dans une large mesure le transfert de certaines règles juridiques et législatives vers l'Europe, qui ne possédait pas à l'époque d'institutions solides ni de lois justes. Plus tard, lors de la campagne d'Egypte, Napoléon fit traduire en français les principaux ouvrages juridiques malékites, et en particulier celui d'al-Khalîl : il s'en inspira pour la rédaction du code civil français (le Code Napoléon) qui présente d'importantes similitudes avec le droit malékite.[3]

L'orientaliste Sédillot[4] écrit : « Par suite de nos rapports avec les Arabes d'Afrique, c'est le rite malékite qui doit attirer particulièrement notre attention ; le gouvernement a chargé M. le docteur

---

[1] Voir Ahmad Amîn, *Duhâ al-islâm* 1/381-382.

[2] Voir Abû al-Hasan an-Nadwî, *Mâdhâ khasira al-`âlam bi-inhitât al-muslimîn*, p. 106.

[3] Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, p. 44.

[4] Louis-Amélie Sédillot (1808-1875), orientaliste français, né et mort à Paris. Outre son *Histoire des Arabes*, il a édité et traduit en français le traité de `Alî al-Marrâkshî sur les instruments d'astronomie, *Jâmi` al-mabâdi' wal-ghayât fî al-âlât al-falakiyya*.

Perron de traduire en français le *Moukhtasar*, ou précis de jurisprudence de Khalil-ben-Ishak-ben-Iakoub, qui est, sans contredit, le meilleur code des jurisconsultes malékites. »[1]

L'apport de la civilisation musulmane à la législation européenne est considérable, comme le note H.G. Wells[2] : « L'Europe doit à l'islam une large part de son droit administratif et commercial. »[3]

Dans le domaine des sciences

L'influence des musulmans sur l'Occident dans le domaine scientifique : dans la médecine, la pharmacie, les mathématiques, la chimie, l'optique, la géographie, l'astronomie, etc. a été l'une des influences les plus marquantes qu'ait subies la civilisation européenne. Des nombreux Occidentaux impartiaux reconnaissent que les musulmans ont été les professeurs de l'Europe pendant au moins six siècles.

Cette influence est visible par exemple à travers les multiples traductions des ouvrages des savants musulmans, qui constituaient des références fondamentales étudiées des siècles durant dans les universités occidentales. Alors que la médecine, par exemple, avait connu un développement extraordinaire chez les musulmans, en Europe l'Eglise interdisait de soigner les maladies, perçues comme un « châtiment divin » ! L'Europe découvrit la médecine et les soins médicaux grâce à la traduction des ouvrages d'Avicenne, Rhazès et d'autres. Ainsi, par exemple, le *Canon de la médecine* d'Avicenne fut traduit au XIIème siècle, et connut ensuite plusieurs éditions imprimées. Il était la base des études dans les universités de France et d'Italie.[4]

La revue *Le Courrier de l'Unesco* indiquait dans son numéro d'octobre 1980 consacré à Avicenne que le *Canon de la médecine*

---

[1] Louis-Amélie Sédillot, *L'histoire des Arabes*, livre VI, pp. 404-405.

[2] Herbert George Wells (1866-1946), écrivain, penseur, journaliste, sociologue et historien anglais, considéré comme le fondateur de la science-fiction.

[3] H.G. Wells, *The Outline of History*, cité par Mu<u>h</u>ammad `Uthmân `Uthmân, *Mu<u>h</u>ammad fî al-âdâb al-`âlamiyya al-mun<u>s</u>ifa*, p. 76.

[4] Voir Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre V, chapitre 6.

avait été enseigné à l'université de Bruxelles jusqu'en 1909. Osler[1] écrivit également que le *Canon* « demeura une bible médicale plus longtemps qu'aucun autre ouvrage » et fut réimprimé pas moins de quinze fois durant les trente dernières années du quinzième siècle. Il ajouta qu'Avicenne permit aux savants occidentaux d'entreprendre une révolution pratique dans le domaine de la médecine, qui commença effectivement au XIIIème siècle et atteignit sa phase centrale au XVIIème siècle.

Outre le *Canon*, d'autres ouvrages médicaux importants furent traduits à la fin du XIIIème siècle : le *Hâwî (Liber continens)* et le *Kitâb al-mansûrî* de Rhazès par exemple, à qui l'université américaine de Princeton a rendu hommage en faisant figurer son portrait sur un vitrail de sa chapelle.

Les recherches d'Abû Rayhân al-Bîrûnî sur le poids et la densité ont grandement influencé la science européenne. Al-Khâzinî a été à l'origine des recherches de Torricelli sur la masse volumique de l'air et sur la pression qui en résulte. Al-Khâzinî avait inventé une balance pour peser les corps dans l'air et dans l'eau, que l'Europe continua à utiliser durant le Moyen-âge. L'Europe faisait aussi usage des mesures précises établies par les musulmans dans le domaine de la masse volumique, de la densité de l'air, des appareils de levage et de la gravitation.

L'ouvrage d'al-Khâzinî *Mîzân al-hikma* fut de la plus grande utilité aux savants occidentaux et il fut traduit de l'arabe vers différentes langues.

De même, des ouvrages de Jâbir ibn Hayyân, al-Hasan ibn al-Haytham et al-Khawârizmî furent eux aussi traduits et demeurèrent pendant des siècles des références pour l'Europe.

Le célèbre orientaliste Sédillot écrivait : « Si maintenant nous recherchons quels furent les premiers emprunts faits par les Latins aux Arabes, nous voyons :

---

[1] Sir William Osler (1849-1919), médecin canadien et historien souvent décrit comme le « père de la médecine moderne ».

De 970 à 980, Gerbert, qui fut pape sous le nom de Silvestre II, introduire parmi nous les connaissances mathématiques qu'il avait puisées en Espagne ;

De 1100 à 1120, l'Anglais Adhélard voyager dans ce pays et en Egypte, et traduire à son retour de l'arabe les éléments d'Euclide, inconnu encore en Occident ;

Platon, de Tivoli, traduire de l'arabe les Sphériques de Théodose, et Rodolphe de Bruges le Planisphère de Ptolémée ;

Vers 1200, Léonard de Pise composer un traité sur l'algèbre, qu'il avait apprise chez les Arabes ;

Au XIIIe siècle, Campanus de Navarre traduire de nouveau et commenter Euclide ; Vitellion le Polonais traduire l'optique d'Alhazen ; Gérard de Crémone répandre la véritable et solide astronomie par la traduction de l'Almageste de Ptolémée, du commentaire de Geber, etc. ;

Vers 1250, Alphonse de Castille fait publier les tables astronomiques qui portent son nom. Si le roi des Deux-Siciles, Roger Ier encouragea les travaux des savants arabes de Sicile et en particulier ceux d'Edrisi, cent ans plus tard l'empereur Frédéric II ne se montrait pas moins favorable à l'étude des sciences et des lettres orientales ; les fils d'Averroès vivaient à sa cour et lui enseignaient l'histoire naturelle des plantes et des animaux. »[1]

Les propos de Sédillot montrent clairement que les musulmans non seulement transmirent leurs sciences aux Européens, mais contribuèrent largement à leur faire connaître le patrimoine de l'Antiquité grecque dont ils étaient totalement coupés. Leur influence fut donc immense dans tous les domaines des sciences.

Dans le domaine des techniques, apparentées à de nombreuses sciences, les musulmans introduisirent en Europe et dans le reste du monde la fabrication du papier, qui fut un élément crucial du progrès des sciences, de l'édition, et par là-même du développement de la civilisation en Europe.

[1] Louis-Amélie Sédillot, *Histoire des Arabes*, pp. 385-386.

Les musulmans avaient amené à Sarmarkand, vers le milieu du huitième siècle de l'hégire, un grand nombre de captifs chinois : certains d'entre eux savaient fabriquer le papier et ils furent à l'origine du développement à Samarkand de cette technique qui fut par la suite améliorée. En utilisant des fibres de lin et de coton, on se mit à confectionner du papier fin de qualité supérieure. Le papyrus étant très cher, le nouveau papier eut beaucoup de succès : le calife abbasside al-Mansûr, connu pour son goût de l'économie, ordonna à toutes ses administrations de cesser d'utiliser les rouleaux de papyrus et de se contenter du papier ordinaire, moins cher.[1]

Des ateliers de fabrication du papier firent leur apparition à Bagdad à l'époque de Harûn ar-Rashîd, puis il y en eut à Damas, à Tripoli, puis en Palestine et en Egypte. La fabrication du papier se répandit bientôt en Afrique du Nord puis de là en Sicile et en Andalousie ; ce fut par cette voie que l'Occident la découvrit, et ce fut là un élément clé de son développement comme le souligne Sigrid Hunke : « Le papier se révèle, en effet, l'un des éléments les plus importants de la civilisation en tant qu'irremplaçable support de la vie intellectuelle. L'existence du papier ouvre une ère nouvelle. Cessant d'être le privilège d'une caste, la science invite tous les esprits à venir à elle. »[2]

Les voyageurs, pèlerins, marchands et étudiants se rendaient de toute l'Europe à Barcelone et Valence, où l'on fabriquait du papier d'excellente qualité – comme le note al-Idrîsî – et ils rapportaient chez eux des quantités de ce papier qui n'avait pas son pareil au monde.[3]

Sigrid Hunke signale également « que les Arabes étaient des spécialistes de la construction des moulins et qu'ils firent largement profiter l'Occident de leurs inventions en ce domaine : moulins à eau et à vent mobiles, pour ne citer que ceux-là. »[4]

---

[1] Voir Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, pp. 31-32.
[2] *Ibid.*, p. 32.
[3] Voir Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 30.
[4] *Ibid.*, p. 31.

L'invention de la boussole a longtemps été attribuée par les Européens à l'Italien Flavio Gioja ; cependant Sigrid Hunke souligne que « c'est en fait aux Arabes qu'il dut de connaître cet instrument ».[1]

« Les historiens divergent quant à savoir si les Arabes furent les premiers à l'utiliser, ou s'ils en apprirent le principe des Chinois… Sédillot rejette l'idée que les Chinois aient pu utiliser la boussole, alors que jusqu'en 1850 ils croyaient que le pôle sud du globe terrestre était fait de flamme ; il affirme que les Arabes (les musulmans) furent les premiers à l'utiliser. Sarton est du même avis. Tous confirment en tout cas que les Arabes utilisaient la boussole et que c'est grâce à eux que l'Europe l'a connue. »[2] La boussole a, bien entendu, joué un rôle capital dans la vie des Européens.

Dans le domaine linguistique et littéraire

Les Occidentaux, les poètes espagnols en particulier, ont été grandement influencés par la littérature arabe. La littérature de la chevalerie, de l'héroïsme, de l'expression figurative et imagée passa dans la littérature européenne sous l'influence de la littérature arabe, celle d'Andalousie en particulier. L'écrivain espagnol Ibañez écrit : « L'Europe ne connaissait pas la chevalerie, son code d'honneur et sa littérature héroïque avant l'arrivée des Arabes en Espagne et l'installation de ses chevaliers et de ses héros dans les provinces méridionales. »[3]

Le célèbre *Tawq al-hamâma* (*Le collier de la colombe*) de l'Andalou Ibn Hazm eut une immense influence sur les poètes d'Espagne et du sud de la France, lorsque les musulmans d'Espagne se mêlèrent aux chrétiens. L'arabe était la langue du pays et des milieux nobles, et dans un grand nombre de principautés chrétiennes espagnoles les poètes chrétiens et musulmans se rencontraient à la cour du prince. Ainsi, par exemple, la cour d'un prince comprenait treize poètes arabes, douze poètes chrétiens et

---

[1] *Ibid.*, p. 33.
[2] Anwar ar-Rifâ`î, *al-Insân al-`arabî wal-hadâra*, p. 487.
[3] Mustafâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` hadâratinâ*, p. 42.

un poète juif. Un manuscrit de l'époque du roi de Castille Alphonse X comporte une illustration représentant la rencontre de deux poètes ambulants, un Arabe et un Européen, qui chantent ensemble en s'accompagnant au luth. À l'époque, les poètes européens excellaient dans la poésie arabe ; de ce fait, « l'influence arabe sur la culture des peuples romans ne se limitait pas aux beaux-arts, où cette influence est perceptible, mais s'étendait également à la musique et à la poésie. »[1]

L'étendue de l'influence arabe sur les écrivains occidentaux à cette époque est encore illustrée par cette lettre de l'écrivain espagnol Alvaro, citée par Dozy[2] dans son ouvrage sur l'islam en Espagne, où l'auteur se désolait de voir combien le latin était négligé au profit de la langue des musulmans : « Fascinés par l'éclat de la littérature arabe, les hommes de goût avaient pris en pitié la littérature latine et n'écrivaient que dans la langue des vainqueurs. Un auteur de cette époque, meilleur patriote que la plupart de ses concitoyens, s'en plaint amèrement. 'Mes coreligionnaires, dit-il, aiment à lire les poèmes et les romans des Arabes ; ils étudient les écrits des théologiens et des philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et élégante. Où trouver aujourd'hui un laïque qui lise les commentaires latins sur les saintes Ecritures ? Qui d'entre eux étudie les Evangiles, les prophètes, les apôtres ? Hélas ! tous les jeunes chrétiens qui se font remarquer par leurs talents, ne connaissent que la langue et la littérature arabes ; ils lisent et étudient avec la plus grande ardeur les livres arabes ; ils s'en forment à grands frais d'immenses bibliothèques, et proclament partout que cette littérature est admirable. Parlez-leur, au contraire, de livres chrétiens : ils vous répondront avec mépris que ces livres-là sont indignes de leur attention. Quelle douleur ! les chrétiens ont oublié jusqu'à leur langue, et sur mille d'entre nous vous en trouverez à peine un seul qui sache écrire convenablement une lettre latine à un ami. Mais s'il s'agit d'écrire en arabe, vous trouverez une foule de personnes qui

---

[1] Henri Marrou, cité par Ahmad Darwîsh, *Nazariyyat al-adab al-muqâran watajliyâtuhâ fî al-adab al-`arabî*, pp. 194-195.

[2] Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883), orientaliste hollandais d'origine française, protestant, né à Leyde et mort à Alexandrie.

s'expriment dans cette langue avec la plus grande élégance, et vous verrez qu'elles composent des poèmes, préférables, sous le point de vue de l'art, à ceux des Arabes eux-mêmes.' »[1]

Dieter Messner[2] a étudié l'influence de la langue arabe sur les langues européennes et note que l'influence de l'arabe sur la langue des classes supérieures dans les langues parlées dans la péninsule ibérique conféra au castillan, au portugais et au catalan une place à part parmi les langues romanes. Toutefois, cette influence de la langue arabe ne se limita pas uniquement à la péninsule ibérique mais passa ensuite à d'autres langues comme le français.[3]

De nombreux mots arabes, qu'il serait impossible de recenser ici, sont entrés dans les langues européennes dans tous les domaines, dans une forme souvent très proche de leur forme arabe : le coton, le damasquinage, le musc, le sirop, la jarre, le sucre... La liste serait interminable.[4] C'est encore un autre aspect de la dette de la civilisation européenne vis-à-vis de la civilisation musulmane.

Au niveau littéraire encore, l'art du roman en Europe a été largement influencé à ses débuts par l'art arabe du récit tel qu'il se développa au Moyen-âge : de courtes histoires, des récits de prouesses et d'aventures de chevaliers à la recherche de la gloire ou de l'amour. Les *Mille et une nuits*, traduites dans les langues européennes dès le XII[ème] siècle, ont eu une très grande influence en ce domaine et ont connu, jusqu'à nos jours, plus de trois cents éditions dans les différentes langues de l'Europe. Un critique européen voit également dans les *Voyages de Gulliver* de Jonathan Swift et dans *Robinson Crusoë* de Daniel Defoe l'influence à la fois des *Mille et une nuits* et du récit de *Ḫayy ibn Yaqẕân* du philosophe arabe Ibn Ṯufayl.[5]

---

[1] Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde : Brill, vol. 2, pp. 103-104.

[2] Professeur de philologie romane à l'université de Salzburg (Autriche).

[3] Voir Dieter Messner, « Arabic words in Ibero-Romance languages », dans *The Legacy of Muslim Spain*, éd. Salma Jayyushi, pp. 452-455.

[4] Voir par exemple Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, pp. 397-403.

[5] Voir Jacques Risler, *La civilisation arabe*, p. 146.

En 1349, Boccace écrivit ses récits intitulés le *Decameron*, œuvre inspirée de la forme des *Mille et une nuits*. Shakespeare devait en tirer le sujet de sa pièce *Tout est bien qui finit bien*, puis l'auteur allemand Lessing s'en inspira à son tour pour sa pièce *Nathan le sage*. Chaucer, le père de la poésie anglaise, fut le plus grand imitateur de Boccace à son époque : il l'avait rencontré en Italie et ce fut après cela qu'il composa ses célèbres *Contes de Canterbury*.[1]

De nombreux critiques soulignent également que dans sa *Divine comédie* où il décrit un voyage dans l'au-delà, Dante fut influencé par la *Risâlat al-ghufrân* d'al-Ma`arrî mais aussi par les descriptions du paradis d'Ibn `Arabî. En effet, il résida en Sicile à l'époque de Frédéric II, grand amateur de la culture islamique qu'il étudiait dans ses sources arabes. Il avait débattu avec celui-ci de la philosophie d'Aristote, sur la base des textes arabes. Dante connaissait bien aussi la biographie du Prophète (paix et salut à lui) et en particulier le récit du voyage nocturne et la description des cieux.[2] Comme le note Sigrid Hunke, « les influences arabes sur Dante sont multiples et variées, nourries par les (...) œuvres du grand Ibn `Arabî. »[3]

Le poète italien Pétrarque, quant à lui, vécut à l'époque de l'âge d'or culturel arabe en Italie et en France et étudia dans les universités de Montpellier et Paris, où l'on enseignait les œuvres des savants arabes et de leurs disciples des universités d'Andalousie.[4] Lui aussi subit l'influence de la littérature arabe, quoique moins directement que Dante.[5]

Voilà comment la civilisation arabo-musulmane rayonna sur l'humanité dans les domaines de la langue et de la littérature.

---

[1] Mus̲t̲afâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` h̲ad̲âratinâ*, p. 44.
[2] Mus̲t̲afâ ash-Shuk`a, *Ma`âlim al-h̲ad̲âra al-islâmiyya*, pp. 263-265.
[3] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 380.
[4] Mus̲t̲afâ as-Sibâ`î, *Min rawâ'i` h̲ad̲âratinâ*, p. 44.
[5] Voir Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 380.

Dans le domaine de l’éducation et du comportement

Les emprunts dans le domaine des sciences, des arts ou de la poésie sont des choses concrètes et aisément perceptibles, pouvant être analysées à travers des éléments matériels. L’influence sociale et humaine, dans l’éducation et le comportement, se prête moins à une telle analyse. Les évolutions sociales s’observent le mieux sur une longue durée. En outre, les questions sociales sont généralement liées à la culture, à la philosophie et à la religion, et elles demeurent jusqu’à nos jours des points de friction entre le monde musulman et l’Occident. Nous avons donc évité ici un grand nombre de comparaisons, un grand nombre des enseignements de l’islam étant encore étrangers à la civilisation occidentale en raison de divergences dans la vision du monde et la philosophie. Nous nous intéressons uniquement ici aux domaines où l’Occident a été influencé par la civilisation musulmane.

Jollivet-Castelot fait remarquer dans *La Loi de l’Histoire* que l’Europe doit aux idées arabes le souffle bénéfique qui la traversa au Moyen-âge : quatre siècles durant, elle ne connut d’autre civilisation que la civilisation arabe dont les savants étaient les porte-drapeaux.[1]

On peut logiquement imputer à l’influence de la civilisation musulmane toutes les évolutions de la civilisation occidentale par rapport à la civilisation romaine au Moyen-âge.

Nous avons présenté dans la deuxième partie de cet ouvrage des exemples des contributions de la civilisation musulmane dans le domaine des droits et des libertés, de l’éducation et du comportement : nous nous intéresserons ici à l’influence de ces contributions sur la civilisation occidentale.

En 890, lorsqu’Alphonse le Grand voulut engager un précepteur pour éduquer son fils le prince héritier, il fit venir deux musulmans de Cordoue, ne trouvant parmi les chrétiens personne d’assez compétent pour lui donner la bonne éducation requise.[2]

---

[1] Jollivet-Castelot, *La Loi de l’Histoire*, cité par Mu<u>h</u>ammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-<u>h</u>a<u>d</u>âra al-`arabiyya*, p. 544.
[2] Mu<u>h</u>ammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-<u>h</u>a<u>d</u>âra al-`arabiyya*, p. 548.

Lorsque les musulmans conquirent l'Andalousie, certains préférèrent émigrer en France plutôt que de vivre sous un gouvernement musulman. Thomas Arnold décrit la situation des chrétiens qui avaient accepté de vivre sous l'égide de l'État musulman et la compare au sort que subirent ceux qui avaient émigré. « Ceux qui émigrèrent en territoire français afin de vivre sous un gouvernement chrétien n'avaient certainement pas une meilleure situation que leurs coreligionnaires qu'ils laissaient derrière eux. En 812 Charlemagne intervint pour protéger des exactions des officiers impériaux les exilés qui avaient quitté l'Espagne pour le rejoindre. Trois ans plus tard, Louis le Pieux dut promulguer un nouvel édit en leur faveur : malgré cela, ils eurent à nouveau à se plaindre des nobles qui les dépossédaient des terres qui leur avaient été attribuées. Le mal ne fut freiné que pour peu de temps avant de reprendre à nouveau, et tous les édits promulgués en leur faveur ne suffirent pas à rendre le sort de ces infortunés exilés plus tolérable. Dans les Cagots (*canes Gothi*), une catégorie sociale méprisée et maltraitée des époques ultérieures, nous avons probablement cette colonie espagnole qui fuit la domination musulmane pour se mettre à la merci de ses coreligionnaires chrétiens. »[1]

Les relations entre musulmans et chrétiens en Andalousie menaient ces derniers à adopter les usages des musulmans, comme le note encore Arnold rapportant l'attitude d'un chroniqueur espagnol : « Isidore de Beja, qui condamne avec véhémence les conquérants musulmans, rapporte sans la moindre critique le mariage de `Abd al-`Azîz, le fils de Mûsâ, avec la veuve du Roi Roderic. Un grand nombre de chrétiens prenaient des noms arabes et imitaient leurs voisins musulmans dans certaines de leurs pratiques extérieures ; beaucoup étaient circoncis, et suivaient dans leur alimentation et leur boisson la pratique des 'païens non baptisés'. »[2]

Les Croisés qui occupèrent le Levant durant les Croisades étaient l'exemple même du fanatisme, faisant dire à Montgomery Watt[3] :

---

[1] Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, pp. 107-108.
[2] Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, p. 108.
[3] Montgomery Watt (1909-2006), orientaliste écossais spécialisé dans les études islamiques, professeur d'arabe et d'études islamiques à l'université

« Il est étrange de voir les voyageurs engagés dans les Croisades affirmer que leur religion était une religion de paix. »[1] Toutefois, ils changèrent complètement au contact des musulmans, comme le relate Will Durant : « Les Européens qui s'installèrent en Syrie et en Palestine se mirent peu à peu à adopter la tenue vestimentaire orientale… Ils eurent de plus en plus de contacts avec les musulmans vivant dans ce royaume : de ce fait, la haine et l'hostilité entre les deux groupes diminua. Les commerçants musulmans entraient en toute liberté dans les territoires chrétiens et y vendaient leurs marchandises aux habitants. Les malades chrétiens préféraient les médecins musulmans et juifs aux médecins chrétiens. Les prêtres chrétiens permirent aux musulmans de pratiquer leur culte dans les mosquées, et les musulmans enseignaient le Coran à leurs enfants dans les écoles islamiques des villes chrétiennes d'Antioche et Tripoli. »[2] Ceci n'est pas le résultat d'une tolérance inhérente : nous avons vu comment les chrétiens d'Espagne se comportèrent par la suite, lors de l'Inquisition, vis-à-vis des autres religions et mêmes des différentes tendances de la leur.

En revanche, le comportement de Saladin envers les Croisés lorsqu'il leur reprit Jérusalem lui a valu l'estime et la reconnaissance de l'Occident.

Maxime Rodinson[3] écrit à son sujet : « Le grand adversaire Saladin (le sultan S̲alâh̲ al-dîn, 1138-1193) excitait une admiration débordante chez les Occidentaux. Il avait mené la guerre avec humanité et de façon chevaleresque, bien peu payé de retour par les croisés d'ailleurs, notamment par Richard Cœur de Lion. »[4]

Thomas Arnold note pour sa part : « La vie et le caractère héroïques de Saladin semble avoir exercé une fascination particulière sur l'esprit des chrétiens de son époque ; certains chevaliers chré-

---

d'Edimbourg, auteur de nombreux ouvrages sur la philosophie islamique, la théologie comparée, l'histoire islamique et la civilisation musulmane.

[1] *Fad̲l al-islâm `alâ al-h̲ad̲âra al-gharbiyya*, p. 102.

[2] Will Durant, *The Story of Civilization*, 15/34.

[3] Maxime Rodinson (1915-2004), orientaliste, historien des religions et sociologue français auteur de nombreux ouvrages dont : *Mahomet*, *Islam et capitalisme*, *Marxisme et monde musulman*, *La fascination de l'Islam.*

[4] Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, p. 40.

tiens étaient même si fortement attirés par lui qu'ils abandonnèrent la foi chrétienne et leurs coreligionnaires et rejoignirent les musulmans. »[1]

Will Durant rappelle l'étonnement des chroniqueurs chrétiens face à la grandeur de Saladin : « Saladin était profondément imprégné de sa religion. Il se permit une grande dureté vis-à-vis des chevaliers du Temple et de l'Hôpital, mais il était habituellement plein de compassion envers les faibles et de miséricorde envers les vaincus. Il était tellement supérieur à ses ennemis dans la fidélité à la parole donnée, que les chroniqueurs chrétiens s'étonnèrent que la religion musulmane – qu'ils considéraient comme 'fausse' – ait pu produire un homme atteignant un tel degré de grandeur. »[2]

Treize siècles après que l'islam a proclamé : *« Vous êtes les enfants d'Adam et Adam est fait de poussière, aucun Arabe n'est supérieur à un non-Arabe, aucun Noir à un Blanc ni aucun Blanc à un Noir, si ce n'est par la piété »*[3], Abraham Lincoln abolissait l'esclavage aux États-Unis au milieu du XIXème siècle après avoir dû faire face à une opposition si violente de la part de ceux qui en tiraient profit qu'il faillit faire machine arrière ; il promulgua toutefois la loi, alors que lui-même ne croyait pas à l'égalité des races.

On sait que la discrimination raciale existe toujours en Europe dans les relations sociales, de façon plus ou moins marquée selon les pays. Gustave Le Bon notait après avoir examiné les institutions de l'islam : « Nous terminerons ce qui concerne les institutions sociales des Arabes en signalant le sentiment de profonde égalité dont elles sont toutes empreintes, et que nous allons retrouver bientôt dans leurs institutions politiques. Les sentiments d'égalité, proclamés si haut en Europe, mais qu'on n'y voit guère pratiqués que dans les livres, sont profondément enracinés dans les mœurs de l'Orient. Les divisions entre classes, qui ont engendré de

---

[1] Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, p. 74.
[2] Will Durant, *The Story of Civilization*, 15/45.
[3] *Hadîth* rapporté par Ahmad (23536), avec une chaîne authentifiée par Shu`ayb al-Arnâ'ût ; at-Tabarânî, *al-Mu`jam al-kabîr* (14444); al-Bayhaqî, *Shu`ab al-îmân* (4921) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (2700).

si violentes révolutions en Occident (...) sont absolument inconnues des mahométans. »[1]

Quatorze siècles après l'injonction de libérer les prisonniers ***« gracieusement ou contre rançon »***[2] et la recommandation du Prophète (paix et salut à lui) : *« Recommandez-vous mutuellement de bien traiter les femmes »*[3], la Convention de Genève définissait en 1949 les droits des prisonniers sans atteindre le niveau des droits des prisonniers en islam.

Il en est de même des stipulations de la Convention de Genève concernant le traitement des populations civiles en temps de guerre. Cette convention a été signée le 12 août 1949, quatorze siècles après l'ordre du Prophète (paix et salut à lui) : *« Partez en campagne sans trahir, sans commettre d'exaction, sans mutiler et sans tuer d'enfants »*[4] et celui d'Abû Bakr (que Dieu l'agrée) : « Ne transgressez pas, ne commettez pas d'exaction, ne soyez pas lâches, ne détruisez pas d'église, n'abattez pas de palmier, ne brûlez pas de récolte, ne faites pas fuir de bête, ne coupez pas d'arbre fruitier, ne tuez ni vieillard, ni enfant. Vous trouverez des gens qui s'adonnent à certaines choses : laissez-les à ce à quoi ils s'adonnent. »[5]

Il en est de même concernant le divorce : ce n'est que quatorze siècles après les prescriptions islamiques régissant le divorce, qu'il a été officiellement autorisé par les codes civils européens (au Royaume-Uni, le *Divorce Reform Act* généralisant la possibilité de divorcer date de 1969).

De même, les femmes ont continué des siècles durant à faire l'objet de graves discriminations en Occident. Un grand nombre de droits de la femme reconnus par le droit musulman, concernant la propriété, l'héritage et la capacité juridique, n'ont été reconnus en Occident qu'au XXème siècle – en des termes souvent calqués sur

---

[1] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre IV, p. 76.
[2] Sourate 47, *Muhammad*, verset 4.
[3] At-Tabarânî, *al-Mu`jam al-kabîr* (977), *al-Mu`jam as-saghîr* (409) ; chaîne de transmission déclarée bonne par al-Haythamî, voir *Majma` az-zawâ'id* (10007).
[4] Abû Dâwud (2613) ; authentifié par al-Albânî dans *Sahîh Abî Dâwud.*
[5] Ibn `Asâkir, *Târîkh dimashq* 2/75.

la terminologie juridique islamique. En France, par exemple, ce n'est qu'en 1938 que les femmes se sont vu reconnaître la capacité juridique.

Dans le domaine des arts

Les voies de passage de la civilisation musulmane vers l'Occident européen, mentionnées précédemment, permirent la transmission à l'Occident de techniques architecturales et décoratives et d'un grand nombre d'autres techniques des arts appliqués. L'influence des arts islamiques est clairement visible dans la civilisation occidentale : « Un certain nombre d'éléments attestent de la source islamique du fond comme de la forme dans une grande part des arts plastiques européens. »[1]

On a vu des artistes occidentaux ajouter à leurs œuvres des éléments artistiques islamiques sans en connaître la signification profonde : des calligraphies sont reproduites dans un but décoratif en ignorant le sens de ce qui est écrit et le sens de la décoration chez l'artiste musulman. Cette imitation purement formelle révèle combien ces artistes étaient éblouis par le simple aspect des décorations islamiques.[2]

Ainsi, Gustave Le Bon remarque : « L'écriture arabe est tellement ornementale, que les architectes chrétiens du moyen âge et de la renaissance ont souvent reproduit sur leurs monuments des fragments d'inscriptions arabes tombés par hasard entre leurs mains, et qu'ils prenaient pour de simples caprices de dessinateurs. MM. de Longpérier, Lavoix, etc., en ont fréquemment trouvé en Italie. Ce dernier a vu dans la sacristie de la cathédrale de Milan 'une porte ogivale formée par un mot arabe plusieurs fois reproduit. Sur les portes de Saint-Pierre, commandées par le pape Eugène IV, une légende arabe forme auréole autour de la tête du Christ, et une longue bande de lettres coufiques se développe sur les deux tuniques de saint Pierre et de saint Paul.' Je regrette que l'auteur ne

---

[1] Dionisius A. Agios et Richard Hitchcock, eds., *The Arab Influence upon Medieval Europe*, p. 64.
[2] Voir Inès Husnî, *Athr al-fann al-islâmî `alâ at-taswîr fî `asr an-nahda*, p. 64.

nous ait pas traduit ces inscriptions : il serait curieux de savoir si celle qui se trouve autour de la tête du Christ signifie qu'il n'y a d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète. »[1]

Si les arts décoratifs islamiques ont grandement influencé le style et la vision de nombreux artistes européens, la calligraphie arabe – l'une des principales contributions de l'art arabo-musulman, par sa richesse, sa variété et son multiple potentiel décoratif – a également été une importante source d'influence et d'inspiration chez de nombreux artistes d'Europe. Cette influence s'est développée depuis les Croisades et les contacts qui en résultèrent entre les Européens et les Arabes. Les Européens admirèrent la richesse plastique de la calligraphie arabe et l'utilisèrent dans leurs propres œuvres d'art : Giotto fut l'un des premiers artistes à s'en inspirer dans ses tableaux. Chez certains peintres florentins du XVème siècle, la calligraphie apparaissait sur les vêtements des personnages ou dans la décoration des tableaux, comme chez Verrocchio.[2]

L'art islamique exerça donc une influence considérable sur l'art européen pour lequel il constituait une source d'inspiration inépuisable, en particulier dans la forme des arabesques et de la calligraphie. C'est là encore un autre aspect des contributions multiples de la civilisation musulmane à la civilisation humaine.

---

[1] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre V, p. 112.
[2] Inès Husnî, *Athr al-fann al-islâmî `alâ at-taswîr fî `asr an-nahda*, p. 120.

Chapitre trois : Témoignages d'auteurs occidentaux objectifs sur l'importance de la civilisation musulmane

Il est fréquent que des auteurs occidentaux s'évertuent à sous-estimer l'importance de la civilisation musulmane et son rôle dans le progrès de la civilisation humaine. Certains prétendent que les musulmans n'ont fait qu'imiter les auteurs antiques, d'autres que cette civilisation ne mérite pas un tel intérêt : ils attribuent tout le mérite aux Grecs et aux Romains, qui passent ainsi pour avoir été les seuls maîtres des Occidentaux, et passent sous silence le rôle des musulmans. D'autres tentent de minimiser l'impact de la civilisation des musulmans en prétendant qu'ils se sont uniquement distingués dans des sciences ne nécessitant pas l'emploi du raisonnement, comme l'histoire et la géographie, et que dans les autres domaines ils n'ont fait qu'emprunter et imiter sans rien rectifier ni améliorer.

De telles positions sont le fait de personnages haineux et ingrats, qui ignorent le rôle réellement joué par les musulmans dans le progrès de l'humanité. Ils sont totalement contredits par les orientalistes et les historiens qui ont décrit le rôle immense que les musulmans ont joué et la contribution qui est la leur à la civilisation humaine. Ces auteurs qui ont reconnu la vérité et attribué le mérite à qui de droit ont rédigé de nombreux ouvrages, des études objectives soulignant le rôle indéniable des musulmans. L'une d'entre

eux écrit par exemple : « Aussi le moment semble-t-il venu de parler d'un peuple qui a profondément marqué le cours des événements mondiaux, un peuple auquel l'Occident et avec lui l'humanité tout entière doivent beaucoup. »[1]

Nous nous pencherons dans ce chapitre sur les propos de quelques-uns de ces auteurs impartiaux qui, admirant l'originalité de la civilisation musulmane et le rôle crucial qu'elle a joué, ont souligné que c'est à elle que revient l'immense mérite d'avoir posé la première pierre de la civilisation européenne moderne. Ces témoignages peuvent être classés comme suit :

- Témoignages objectifs dans le domaine des sciences
- Témoignages objectifs dans le domaine de la morale
- Témoignages objectifs dans le domaine de la pensée.

---

[1] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, p. 9.

Témoignages objectifs dans le domaine des sciences

Le domaine des sciences est sans doute celui dans lequel les témoignages occidentaux impartiaux sont les plus abondants, probablement pour deux raisons : d'une part, l'immensité des contributions des savants musulmans, qu'il serait impossible d'ignorer ; d'autre part, la réponse objective que constituent les sciences expérimentales, comme la chimie, l'astronomie, l'ingénierie, aux dénigreurs potentiels.

Voici donc quelques-uns de ces témoignages.

Selon l'historien américain Briffault, « il n'est pas un seul aspect de la civilisation européenne dont le mérite ne revienne indéniablement aux musulmans ».[1]

Sigrid Hunke écrit : « Par l'observation et l'expérience, les Arabes ont développé les données scientifiques héritées des Grecs. Ce sont eux les inventeurs de l'expérience au sens strict du mot, ce sont eux les véritables créateurs de la recherche expérimentale. (...) Loin de se contenter d'avoir sauvé le patrimoine grec de la disparition et de l'oubli, puis de l'avoir transmis à l'Occident une fois méthodiquement ordonné, les Arabes ont créé la physique et la chimie expérimentales, l'algèbre et l'arithmétique au sens actuel du terme, la trigonométrie sphérique, la géologie et la sociologie. En plus d'innombrables découvertes et inventions précieuses dans le domaine des sciences expérimentales, découvertes et inventions souvent plagiées et faussement attribuées à d'autres, ils ont légué à la postérité le présent sans doute le plus précieux de tous : une méthode de recherche scientifique qui a préparé la voie à l'actuel développement, combien prodigieux, de la connaissance et de la maîtrise de la nature. »[2]

Elle écrit également : « Ibn al-Haïtham (965-1039) fut, connu sous le nom d'Al-Hazen, l'un des maîtres qui ont le plus influencé

---

[1] Robert Briffault, *The Making of Humanity*, cité par Anwar al-Jindî, *Muqaddimât al-`ulûm wal-manâhij*, 4/710.

[2] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, pp. 248-249.

l'Occident. (...) Pas plus Roger Bacon que lord Verulam-Bacon, pas plus Léonard de Vinci que Galilée ne sont les fondateurs de la science expérimentale. Sur ce terrain les Arabes les ont devancés. Tout comme les naturalistes modernes, 'Al-Hazen' allie avec le plus grand bonheur la doctrine théorique à l'expérience méthodique. (...) Al-Hazen explore les divers domaines de l'optique géométrique et défriche tout un champ scientifique. »[1]

Elle ajoute : « L'influence sur l'Occident de cet Arabe de génie est considérable. Ses théories dans le domaine de l'optique domineront la science européenne jusqu'aux temps modernes. C'est sur l'*Opticae thesaurus* d'Al-Hazen qu'est fondée toute l'optique depuis les travaux de l'Anglais Roger Bacon jusqu'à ceux du Polonais Vitellio. En Italie, Léonard de Vinci, considéré comme l'inventeur de la *camera obscura*, de la pompe, du tour et de la première machine volante, doit en fait beaucoup aux Arabes et en particulier (la preuve en a été faite) à l'ouvrage d'Al-Hazen. Et c'est encore la grande ombre d'Al-Hazen qui se dresse derrière Johann Kepler quand celui-ci, aux environs de 1600, énonce les lois qui permettront à Galilée de découvrir au moyen de sa lunette astronomique des étoiles jusqu'alors totalement inconnues. Enfin, n'intitulons-nous pas encore de nos jours 'problème d'Al-Hazen' ce complexe problème physico-mathématique qu'al-Hassan ibn al-Haïtham résolut par une équation du quatrième degré, preuve de ses hautes capacités algébriques ? Il ne s'agissait rien de moins que de calculer le point d'un miroir sphérique où un objet placé à une distance donnée se réfléchit selon une image donnée. »[2]

Florian Cajori écrit dans son *History of Physics* : « Les savants arabes et musulmans furent les premiers à élaborer et à défendre âprement la méthode expérimentale. Cette méthode doit être considérée comme l'une de leurs fiertés, car ils furent les premiers, Ibn al-Haytham en particulier, à comprendre son utilité et son importance pour les sciences naturelles. »[3]

---

[1] Sigrid Hunke, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, pp. 95-97.
[2] *Ibid.*, pp. 98-99.
[3] Cité par `Alî `Abdallâh ad-Daffa`, *al-`Ulûm al-bahta fî al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, p. 303.

Max Vintéjoux a dit : « Tous les indices confirment que la science occidentale doit son existence même à la civilisation arabo-musulmane et que la méthode scientifique moderne fondée sur la recherche, l'observation et l'expérience, adoptée par les savants européens, est le fruit des contacts des savants européens avec la science musulmane par la voie de l'État des Arabes musulmans en Andalousie. »[1]

Robert Briffault dit encore : « À partir de l'an 700, le rayonnement de la civilisation arabo-musulmane commença à s'étendre de l'est de la Méditerranée vers la Perse à l'est et l'Espagne à l'ouest. On redécouvrit alors une grande partie des sciences antiques, et il s'y ajouta de nouvelles découvertes dans les mathématiques, la chimie, la physique, et d'autres sciences... Dans ce domaine comme dans d'autres, les Arabes étaient les professeurs de l'Europe et ils contribuèrent à la renaissance scientifique de ce continent. »[2]

Plus récemment, Peter E. Pormann a dit lors de la publication de son ouvrage consacré à la médecine islamique au Moyen-âge : « Les réalisations scientifiques des musulmans sont évidentes dans tous les domaines des sciences et de la culture. Leurs réalisations dans le domaine de la médecine sont elles aussi indéniables et c'est ce qui m'a poussé à entreprendre une étude sur *La médecine islamique au Moyen-âge.* » Il a ajouté : « En tant que chrétien Allemand, je dois une partie de ma culture à la culture islamique, et c'est ce que j'ai essayé de mettre en évidence et de souligner, malgré les efforts de certains pour minimiser le rôle important joué par les musulmans en Europe et dans le monde. Avec ma collègue la chercheure Emilie Savage-Smith,[3] nous avons examiné les réalisations des musulmans dans le domaine médical au Moyen-âge. » Puis il a dit encore : « Les hôpitaux islamiques étaient des fondations islamiques offrant des services médicaux à tous, indépen-

---

[1] Max Vintéjoux, communication devant le Congrès de la civilisation arabo-musulmane qui s'est tenu à l'université de Princeton et à Washington en 1953 ; cité par Shawqî Abû Khalîl, Hânî al-Mubârak, *Dawr al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya fî an-nahda al-ûrubiyya*, p. 125.

[2] Robert Briffault, *The Making of Humanity*, p. 84.

[3] Emilie Savage-Smith, historienne britannique, professeure d'histoire des sciences islamiques à l'université d'Oxford.

damment de leur religion. Il y avait des juifs, des chrétiens, des sabéens, des zoroastriens et d'autres, et l'hôpital islamique soignait tout le monde. Ceci montre la grande tolérance des musulmans envers les non-musulmans. » Au sujet des contributions de la médecine musulmane à la connaissance des maladies, il a dit : « Ils étudièrent de nombreuses maladies, dont la plus grave était la mélancolie. »[1]

Will Durant écrit : « Les musulmans furent quasiment les inventeurs de la chimie en tant que science. Ce sont eux qui ont introduit l'observation précise, les expériences scientifiques et l'analyse des résultats dans un domaine où la Grèce s'était contentée, à ce que nous savons, d'une approche artisanale et de spéculations obscures. »[2]

Donald R. Hill écrit : « Ar-Râzî est considéré à juste titre comme l'un des principaux fondateurs de la chimie moderne, grâce à son approche comparative et à son insistance sur la nécessité de l'expérimentation. »[3]

Il écrit également : « Les musulmans ont connu la table des masses volumiques longtemps avant les Européens. C'est au XVII[ème] siècle que l'Europe a commencé à s'intéresser à ce sujet, en particulier avec les travaux de Robert Boyle (mort en 1691) qui définit par exemple la masse volumique du mercure par deux méthodes différentes donnant les chiffres de 13,76 et 13,357 : ces deux chiffres sont moins exacts que ceux obtenus par al-Khâzinî dont la plupart des résultats étaient extrêmement précis. »[4]

Gustave Le Bon écrit : « Les travaux de Geber forment une sorte d'encyclopédie scientifique, et il faut considérer ce qu'elle contient comme le résumé de la science chimique des Arabes de son époque. On y trouve la description de plusieurs composés, dont il n'avait jamais été fait mention avant lui. Quelques-uns, tels que l'acide nitrique et l'eau régale, sont d'une importance capitale en

---

[1] Interview parue dans le journal *al-Akhbâr al-misriyya*, 13/04/2007.
[2] *The Story of Civilization*, cité par Abû Zayd Shalabî, *Târîkh al-hadâra al-islâmiyya wal-fikr al-islâmî*, p. 356.
[3] Voir Donald R. Hill, *Islamic Science and Engineering*, p. 102.
[4] *Ibid.*, p. 98.

chimie, puisque, à vrai dire, il n'y aurait pas de chimie possible sans eux. »[1]

L'historien des sciences réputé Florian Cajori écrit : « Les connaissances des Arabes et des musulmans en algèbre sont stupéfiantes. L'ouvrage d'al-Khawârizmî sur l'algèbre était la référence des savants musulmans comme de ceux d'Europe : il forma la base de leurs recherches et ils y puisèrent un grand nombre de théories. On peut affirmer à juste titre que c'est al-Khawârizmî qui a fondé l'algèbre sur ses bases véritables. »[2]

Juan Vernet remarque pour sa part : « Si l'on veut être tout à fait exact, les bases du développement scientifique des mathématiques chez les musulmans commencent avec le Coran et les prescriptions complexes qu'il comporte quant à la division de l'héritage. Al-Khawârizmî est considéré comme le premier mathématicien musulman et on lui doit d'avoir tenté de systématiser en langue arabe toutes les branches de la science. C'est à lui que remonte également le terme espagnol 'algorithme' qui signifie la numération (les nombres, leur position et le zéro). Le second domaine d'étude d'al-Khawârizmî fut l'algèbre, qui n'avait jamais jusqu'alors fait l'objet d'aucune étude méthodique sérieuse. »[3]

L'historien et scientifique J.W. Draper disait : « Les Arabes avaient l'habitude d'observer et d'expérimenter. Ils considérèrent la géométrie et les mathématiques comme des moyens de mesure, et il faut remarquer qu'ils ne se contentèrent pas de la simple observation dans leurs travaux sur la mécanique, les liquides ou l'optique, mais qu'ils se livrèrent à l'expérimentation au moyen des instruments dont ils disposaient. Cela leur permit d'inventer la chimie et cela les mena également à concevoir de nombreux instruments destinés au filtrage, à l'évaporation et à la pesée... Ils réalisèrent des avancées considérables dans le domaine de la géométrie et de la trigonométrie. »[4]

---

[1] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre V, p. 69.
[2] Cité par `Alî `Abdallâh ad-Daffa`, *Rawâ'i` al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya fî al-`ulûm*, p. 64.
[3] Juan Vernet, « Mathematics, Astronomy, Optics », dans *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht et C.E. Bosworth, p. 468.
[4] Cité par Muhammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-hadâra al-`arabiyya*, 1/227-228.

David Eugene Smith écrit dans le second volume de son *Histoire des mathématiques* : « On attribue la loi du pendule à Galilée, mais Ibn Yûnus l'avait trouvée avant lui. Les astronomes arabes utilisaient le pendule pour calculer le temps durant l'observation. » George Sarton note dans son *Introduction à l'histoire des sciences* : « Ibn Yûnus peut indéniablement être considéré comme l'un des géants du XIème siècle. Il fut le plus grand astronome d'Egypte et l'inventeur du pendule. »[1]

Goethe disait que les Arabes ayant apporté à l'Europe la fabrication des livres, la poudre et la boussole, sans eux la Renaissance européenne n'aurait pu se produire.[2]

Enfin, l'*Encyclopaedia Britannica* souligne que « un grand nombre de noms de médicaments et un grand nombre de leurs ingrédients que nous connaissons aujourd'hui, de même que la structure générale de la pharmacologie moderne – hormis bien sûr les modifications chimiques modernes – trouvent leur origine chez les Arabes. »[3]

Témoignages objectifs dans le domaine de la morale

La morale procède de la religion : c'est la motivation religieuse qui incite à pratiquer les valeurs morales et à s'abstenir des vices. De ce fait, la religion musulmane en général occupe une grande place dans les témoignages objectifs quant à la contribution de la civilisation musulmane dans le domaine de la morale.

Arthur Glyn Leonard écrit par exemple : « L'attitude de l'Europe envers Islam devrait être une attitude d'éternelle reconnaissance, au lieu de l'ingratitude et de l'oubli dont elle fait preuve. Jamais jusqu'à ce jour l'Europe n'a reconnu, honnêtement et de bon cœur, la dette immense et éternelle qu'elle doit à la culture et à la civilisation islamiques. Elle ne reconnaît qu'à demi-mot que lorsqu'au Moyen-âge, ses peuples étaient aux prises avec la féodalité et

---

[1] Voir `Alî `Abdallâh ad-Daffâ`, *al-`Ulûm al-bahta fî al-hadâra al-`arabiyya al-islâmiyya*, p. 302.
[2] Voir Muhammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-hadâra al-`arabiyya*, 1/226.
[3] *Encyclopaedia Britannica*, 11ème édition, 18/46.

l'ignorance, la civilisation musulmane avait atteint, sous les Arabes, un haut niveau de splendeur sociale et scientifique, qui ranima les modestes braises d'une société européenne en pleine décadence. Nous qui nous considérons au sommet le plus haut jamais atteint par la culture et la civilisation, ne pouvons-nous reconnaître que sans la haute culture, la civilisation et la splendeur intellectuelle et sociale des Arabes, ainsi que l'excellence de leur système éducatif, l'Europe serait restée plongée jusqu'à nos jours dans les ténèbres de l'ignorance ? »[1]

L'écrivain et historien anglais Wells disait : « Toute religion qui ne s'occupe pas de la civilisation à tous les niveaux est à rejeter. La vraie religion dont j'ai pu constater qu'elle s'occupe toujours de la civilisation est l'islam… Toute personne qui a besoin de s'en convaincre n'a qu'à lire le Coran et ses notions, ses méthodes scientifiques et ses lois sociales. C'est un livre de religion, de science, de sociologie, de morale et d'histoire. Si l'on me demandait de résumer le sens de l'islam, je dirais : 'L'islam, c'est la civilisation.' »[2]

Briffault écrit : « Bacon ne fut que l'un des émissaires qui transmirent la science et la méthode islamiques à l'Europe chrétienne. Il ne cessa jamais de proclamer que la langue et les sciences des Arabes étaient le seul moyen d'accéder à la vérité… La civilisation musulmane émanait naturellement du Coran et se distinguait des autres civilisations par sa justice, sa morale et son monothéisme. Elle se distinguait également par sa tolérance, son humanité et sa fraternité universelle. »[3]

Citons encore Gustave Le Bon : « On constate… que le Moyen-âge ne connut l'antiquité classique que par les Arabes ; que pendant cinq cents ans, les universités de l'Occident vécurent exclusivement de leurs livres, et qu'au triple point de vue matériel, intellectuel et moral, ce sont eux qui ont civilisé l'Europe. »[4] Pour Gus-

---

[1] *Islam, her moral and spiritual value*, p. 142, cité par Muhammad Kurd `Alî, *al-Islâm wal-hadâra al-`arabiyya*, p. 82.
[2] Cité par `Abd al-Mun`im an-Namr, *al-Islâm wal-mabâdi' al-mustawrada*, p. 84.
[3] Robert Briffault, *The Making of Humanity*, cité par Anwar al-Jindî, *Muqaddimât al-`ulûm wal-manâhij*, 4/710.
[4] Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, livre 1, p 36 ;

tave Le Bon, l'Europe doit aux Arabes sa civilisation et ce sont eux qui lui ont appris à concilier la liberté de pensée et la religion et qui leur ont donné l'exemple de la tolérance. « À leur grande tolérance, les Arabes d'Espagne joignaient des moeurs très chevaleresques. Ces lois de la chevalerie : respecter les faibles, être généreux envers les vaincus, tenir religieusement sa parole, etc., que les nations chrétiennes adoptèrent plus tard, et qui finirent par exercer sur les âmes une action plus puissante que celles de la religion même, furent introduites par eux en Europe. »[1]

Andrew Dickson White[2] écrit : « Les malades mentaux étaient traités dans le monde musulman – dès l'époque de `Umar et par la suite – avec beaucoup plus de compassion que ce ne fut le cas dix-huit siècles durant partout dans le monde chrétien, où les aliénés étaient considérés comme touchés par le diable et subirent de ce fait les traitements les plus féroces. » Il ajoute : « Le prêtre John Howard remarqua au dix-huitième siècle, comme l'avaient remarqué également nombre de missionnaires et de voyageurs européens à cette époque et auparavant, que les aliénés étaient pris en charge chez les musulmans avec une grande compassion dont ils ne bénéficiaient pas dans l'Europe chrétienne. En réalité, ce furent les musulmans qui attirèrent l'attention sur la nécessité de faire des efforts – qui commencèrent en Europe au XVIIIème siècle – pour traiter les fous avec compassion. »[3]

L'homme politique indien Jawaharlal Nehru écrivait encore dans son ouvrage *Discovery of Islam* : « L'arrivée d'envahisseurs venus du nord-ouest de l'Inde et l'entrée de l'islam ont été d'une grande importance dans l'histoire de l'Inde. Elle fit la lumière sur la corruption qui s'était répandue dans la communauté hindoue et mit en évidence la division en classes et le désir d'isolement du monde qui caractérisaient l'Inde. La théorie de la fraternité islamique et de l'égalité, en laquelle les musulmans croyaient et qu'ils vivaient, eut une grande influence sur la mentalité des Hindous, en particu-

---

[1] *Ibid.*, livre III, p. 131.

[2] Andrew Dickson White (1832-1918), diplomate et écrivain américain, fut l'un des fondateurs de Cornell University.

[3] Voir A.D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, vol. 11/123.

lier des pauvres auxquels la société indienne refusait l'égalité et les droits humains. »[1]

Témoignages objectifs dans le domaine de la pensée

La pensée est l'un des éléments essentiels de la religion musulmane, comme nous l'avons dit précédemment. C'est aussi l'un des piliers de la civilisation musulmane : il s'agit de réfléchir sur le livre ouvert de l'univers, sur lequel le livre écrit (le Coran) nous invite à nous pencher dans de nombreux versets. Il est étonnant de voir qu'après tout cela, il reste encore des gens pour nier l'importance de la raison dans la civilisation musulmane. C'est à cela que les témoignages impartiaux ci-dessous répondent.

Etienne Dinet[2] fait remarquer dans sa biographie du Prophète (paix et salut à lui) que c'est à Averroès (qui vécut en Andalousie, 1120-1198) que revient le mérite d'avoir introduit la liberté de pensée en Europe. Le courant de pensée qui s'y développa autour de ses commentaires d'Aristote, de forte coloration islamique, est à l'origine de la pensée logique moderne et fait également partie des fondements de la Réforme.

Carra de Vaux écrit : « Les Arabes ont élevé la vie de l'esprit et l'étude scientifique au plus haut niveau à une époque où la chrétienté luttait désespérément pour se libérer des assauts et des chaînes de la barbarie. Les Arabes atteignirent l'apogée de leur activité (qui se poursuivit jusqu'à XVème siècle) aux IXème et Xème siècles. À partir du XIIème siècle, Marrakech et le Moyen Orient étaient les destinations de tout Occidental qui s'intéressait aux sciences. C'est à ce moment que les Européens commencèrent à traduire les ouvrages des Arabes, comme les Arabes avaient traduit les ouvrages des Grecs. »[3]

---

[1] Cité par Abû al-H̲asan al-Nadwî, *Mâdha khasira al-`âlam bi-inh̲iṯâṯ al-muslimîn*, p. 107.

[2] Etienne Dinet (1861-1929), orientaliste, peintre et écrivain français converti à l'islam.

[3] Carra de Vaux, « Astronomy and mathematics », dans *The Legacy of Islam*, ed. Arnold, p. 465.

L'auteur français Maurice Bucaille écrit dans *La Bible, le Coran et la Science* : « Pour l'Islam, la religion et la science ont toujours été considérées comme deux sœurs jumelles. Cultiver la science fit partie des prescriptions religieuses dès l'origine ; la mise en application de ce précepte entraîna le prodigieux essor scientifique lors de la grande période de la civilisation islamique, dont l'Occident lui-même se nourrit avant la Renaissance. »[1]

Sur le plan de la doctrine, l'historien et diplomate indien K.M. Panikkar décrit ainsi l'impact du monothéisme musulman sur la mentalité et les religions des populations, au temps de la domination islamique de l'Inde : « Il est très clair que l'islam eut à cette époque un profond impact sur la foi hindoue. L'idée d'adorer Dieu en Hindustan revient à l'islam. Tout en donnant à leurs dieux des noms différents, les chefs de file de la pensée et de la religion à cette époque appelaient les gens à adorer Dieu. Ils affirmaient que Dieu est un, que c'est Lui qui mérite d'être adoré et que c'est de Lui qu'il faut chercher la longévité et le bonheur. Cet impact est visible dans les formes religieuses qui se développèrent en Inde à l'époque islamique, comme le Bhakti et la voie de Kabir. »[2]

Ce sont là quelques-uns des témoignages d'auteurs non-musulmans impartiaux, orientalistes, historiens occidentaux ou autres, sur le rôle de la civilisation musulmane. Nous conclurons ce chapitre en citant une conférence donnée par le Prince Charles, héritier du trône britannique, au Centre d'études islamiques d'Oxford sur le thème : « Islam et Occident ».

« S'il y a beaucoup d'incompréhension en Occident quant à la nature de l'islam, il y a aussi beaucoup d'ignorance quant à la dette de notre propre culture et de notre propre civilisation envers le monde musulman. (...) La contribution de l'Espagne musulmane à la préservation du savoir classique au Moyen-âge et jusqu'au début de la Renaissance est reconnue depuis longtemps. Mais l'Espagne a été plus qu'un simple réservoir où la pensée grecque a été préservée pour être utilisée ensuite par le monde occidental moderne qui se développait. L'Espagne musulmane a non seulement réuni

---

[1] Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science*, p. 7.
[2] *A Survey of Indian History*, p. 381.

et préservé le patrimoine intellectuel de la civilisation gréco-romaine antique, elle l'a aussi interprété et augmenté. Elle a ainsi, de son propre chef, apporté une contribution cruciale à de nombreux domaines de l'activité humaine : la science, l'astronomie, les mathématiques, l'algèbre (qui est un mot arabe), le droit, l'histoire, la médecine, la pharmacologie, l'optique, l'agriculture, l'architecture, la théologie, la musique. Averroès et Avenzoor, tout comme Avicenne et Rhazès en Orient, ont fait faire à l'étude et à la pratique de la médecine des progrès dont l'Europe allait bénéficier pendant des siècles. (...) Cordoue au Xème siècle était de loin la ville la plus civilisée d'Europe. (...) De nombreux traits dont l'Europe moderne tire fierté lui viennent de l'Espagne musulmane. La diplomatie, le libre-échange, les frontières ouvertes, les techniques de recherche académique, de l'anthropologie, l'étiquette, la mode, la médecine alternative, les hôpitaux, tout cela est parvenu à l'Europe par cette cité immense. (...)

Plus encore, l'islam peut nous enseigner aujourd'hui une manière de comprendre le monde et d'y vivre que le christianisme s'est appauvri en perdant. Au cœur de l'islam, se trouve la préservation d'une vision intégrale de l'univers. L'islam – comme le bouddhisme et l'hindouisme – refuse de séparer l'homme et la nature, l'esprit et la matière, et a préservé une vision métaphysique unie de nous-mêmes et du monde qui nous entoure. (...) Ce sentiment crucial de l'unité et cette responsabilité de préserver le caractère sacré et spirituel essentiel du monde qui nous entoure sont assurément quelque chose d'important que nous pouvons réapprendre de l'islam. »[1]

De nombreux historiens occidentaux ont mis en évidence le rôle central de la civilisation musulmane dans la Renaissance et le développement de l'Europe moderne : Louis Sédillot, Gustave Le Bon, Sigrid Hunke, George Sarton, et bien d'autres après eux.

Ces auteurs parmi tant d'autres soulignent l'originalité et la supériorité de la civilisation musulmane, les progrès qu'elle a apportés, mais aussi son réalisme et son ouverture. Tous ces éléments ont

---

[1] Discours prononcé par le Prince Charles au Sheldonian Theatre, Oxford à l'occasion de sa visite au Centre d'études islamique d'Oxford, 27 octobre 1993.

contribué à l'apport essentiel qu'elle a offert à la civilisation humaine et à son rôle fondamental dans le développement de la civilisation occidentale moderne. Il est temps de redécouvrir ces réalités et d'en tirer des leçons pour l'avenir.

Conclusion

Après ce rapide voyage dans les profondeurs de l'histoire islamique, au cœur de cette magnifique civilisation, le moment est venu de nous arrêter pour nous demander ce que nous devons faire maintenant. Quel doit être notre rôle, en tant que musulmans attachés à notre communauté et soucieux de son présent et de son avenir ?

Notre premier rôle doit être, sans doute, de comprendre de manière pratique que le succès de notre communauté réside dans l'attachement au Coran et à la sunna. Il ne s'agit pas là de propos subjectifs non basés sur des preuves, ni d'affirmations détachées de la réalité : c'est la conclusion logique de la raison fondée sur des preuves tangibles. Nous avons pu constater au cours de cet ouvrage la supériorité atteinte par la civilisation musulmane, dans tous les domaines et pas seulement dans le culte et le *jihâd*. L'expérience islamique s'est avérée un succès inégalé et sans doute inégalable. C'est un exemple unique d'excellence sur le plan de la doctrine et de la pensée, des arts et des lettres, des sciences et des techniques, de la morale et des valeurs, des institutions, de la paix et de la guerre… Or, cette expérience s'est fondée à tous les niveaux sur les principes présents dans le Coran et la sunna.

Si nous souhaitons retrouver cette harmonieuse cohésion, c'est donc dans les enseignements de l'islam que nous devons la chercher. Nous n'avons pas d'autre choix : ***« Il n'appartient pas à un***

croyant ni à une croyante, une fois que Dieu et Son Prophète en ont jugé, de conserver le choix sur une affaire ; quiconque désobéit à Dieu et à Son Prophète se trouve dans un égarement manifeste. »[1] L'égarement dont parle ce verset est le contraire de la civilisation : c'est la perte des valeurs et la confusion résultant de la transgression des injonctions de Dieu et Son Prophète, c'est-à-dire de l'abandon du Coran et de la sunna. C'est ce que suggère encore cette parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« Je vous ai laissé deux choses grâce auxquelles vous ne vous égarerez pas tant que vous vous y attacherez : le Livre de Dieu et ma sunna. »*[2]

Ainsi, il nous faut avant tout revenir sincèrement à notre religion dans sa totalité, car c'est ainsi que nous reviendrons sur la bonne voie, que nous retrouverons une position au premier rang de la civilisation, mais également que nous accèderons au bonheur de l'au-delà en plus de celui d'ici-bas. Dieu dit : ***« Quiconque, homme ou femme, aura fait le bien tout en étant croyant, nous lui ferons certainement vivre une vie excellente. Nous les récompenserons, certes, en fonction du meilleur de leurs œuvres. »***[3]

Le second enseignement que nous devons tirer de ce voyage est la nécessité de faire l'effort de mieux connaître notre histoire et nos racines. Ni un livre, ni plusieurs ne suffisent à cela : nous devons prendre le temps de relire cette glorieuse histoire, d'en étudier toutes les étapes et tous les aspects. Nous avons entamé ce processus dans ces quelques pages : nous devons continuer à nous plonger dans le vaste patrimoine laissé par nos savants et nos penseurs, et lire ce qui a été écrit sur la famille, sur les droits, sur la politique, sur la pensée, sur l'économie, sur la justice, sur les arts, sur l'esthétique, etc. Nous devons mieux connaître ces illustres savants, ces glorieux prédécesseurs, nous pencher sur leur vie, sur leur compréhension de la religion et sur leur conduite des affaires de ce monde. L'histoire renferme des trésors inépuisables : cela est

---

[1] Sourate 33, *al-A<u>h</u>zâb*, verset 36.
[2] Rapporté par Mâlik dans *al-Muwa<u>tt</u>â'*, Livre du destin (1594) ; al-Bayhaqî, *as-Sunan al-kubrâ* (20833) ; ad-Dâraqu<u>t</u>nî (4665) ; al-<u>H</u>âkim (319) ; authentifié par al-Albânî, voir *<u>S</u>a<u>h</u>î<u>h</u> al-jâmi`* (5248).
[3] Sourate 16, *an-Na<u>h</u>l*, verset 97.

vrai de l'histoire en général, mais plus encore de l'histoire de l'islam.

La troisième chose qu'il nous appartient de faire, c'est nous réapproprier la richesse de cette histoire pour la transmettre au monde. En effet, notre passé et notre civilisation sont souvent méconnus, leur image a été déformée, et cela suscite des craintes, des moqueries, voire de l'hostilité, l'être humain étant naturellement ennemi de ce qu'il ignore. Pourquoi contribuer à cette hostilité en laissant les gens ignorer la réalité à notre sujet ? Et même s'ils ne nous sont pas hostiles, n'est-il pas de notre devoir de leur faire parvenir le message de l'islam et de leur montrer le bien qui y réside ?

Le message éternel de l'islam n'a pas été révélé uniquement pour les habitants de l'Arabie : dès le premier instant, il a toujours été destiné à l'humanité entière. Dieu dit : ***« Et Nous ne t'avons envoyé que comme une miséricorde pour les mondes. »***[1] Le Prophète (paix et salut à lui) a dit quant à lui : *« Les prophètes étaient auparavant envoyés pour leur nation en particulier, mais j'ai été envoyé pour l'humanité dans son ensemble. »*[2] Cette notion implique que nous devons à notre tour transmettre au reste du monde le message éternel de cette religion et la civilisation qu'il a portée. Elle implique que nous devons dissiper les confusions autour de notre histoire, remédier aux falsifications et montrer au monde entier ce que la civilisation musulmane lui a apporté. Tous sauront alors que la grandeur de cette civilisation et de son apport provient de cette noble religion : c'est là le meilleur moyen de transmettre le message et de modifier le point de vue des gens. Après avoir étudié de près la civilisation musulmane et connu son histoire, l'écrivain anglais R.V.C. Bodley[3] disait avec admiration : « Ils (les

---

[1] Sourate 21, *al-Anbiyâ'*, verset 107.

[2] Rapporté par al-Bukhârî d'après Jâbir ibn `Abdallâh, Livre de l'ablution sèche (328) ; Muslim, Livre des mosquées et des lieux de prière.

[3] R.V.C. Bodley (1892-1970), orientaliste et officier de l'armée britannique ; il exerça ses fonctions en Irak, puis en Jordanie en 1922. En 1924 il devint conseiller du sultan de Mascate. Il fut l'un des premiers Européens à traverser le désert d'Arabie et à en révéler les secrets (1930-1931) : il quitta alors ses fonctions gouvernementales pour aller vivre parmi les Arabes du désert. Il a écrit plusieurs ouvrages sur le désert (*Wind in the Sahara*, *The Soundless Sahara*) et

musulmans) étaient comme l'averse fertilisant le lieu où elle tombe. La Renaissance trouve sa source chez les descendants des disciples originaux de Mohammed, qui firent vivre la culture tandis que l'Europe se débattait dans les ténèbres du Moyen-âge. »[1]

Ce témoignage est important de plusieurs points de vue : il souligne le bien présent chez les musulmans, reconnaît leur action et leur civilisation, et surtout met en évidence le bien qu'ils ont répandu partout où ils passaient, ayant compris le rôle qu'ils étaient appelés à jouer en tant que porteurs de la dernière Révélation divine. Il note la pauvreté des autres civilisations en comparaison à la civilisation musulmane. Plus profondément, enfin, il attribue ce mérite au Prophète (paix et salut à lui) qui enseigna à ses Compagnons ces principes, ces valeurs, cette vision qu'ils transmirent à leur tour à leur descendance.

Ce témoignage résonne comme un écho de cette parole du Prophète (paix et salut à lui) : *« La guidée et la science que Dieu m'a envoyé apporter sont semblables à une pluie abondante. Cette pluie arrose une terre où se trouvent des terrains fertiles qui absorbent l'eau et produisent une végétation abondante et de l'herbe, et des sols durs qui retiennent l'eau, de sorte que Dieu en fait bénéficier les gens qui peuvent y boire, abreuver leurs bêtes et cultiver. Elle arrose une autre catégorie qui n'est qu'un terrain plat, ne retenant pas l'eau et ne produisant pas de végétation. Tels sont ceux qui s'instruisent dans la religion de Dieu et tirent profit de ce avec quoi Dieu m'a envoyé, qui l'apprennent et l'enseignent, et ceux qui ne lèvent pas même la tête et n'accueillent pas la guidée divine que j'ai été envoyé apporter. »*[2]

Demandons-nous maintenant, comment Bodley aurait pu écrire ce témoignage s'il n'avait pas étudié la civilisation musulmane… et combien de non-musulmans sont parvenus à son niveau de connaissance à ce sujet…

---

sur l'Orient, ainsi que *The Messenger*, une biographie du Prophète (paix et salut à lui).

[1] R.V.C. Bodley, *The Messenger*, p. 152.

[2] Al-Bukhârî d'après Abû Mûsâ, Livre de la science (79) ; Muslim, Livre des vertus (2282).

N'est-il pas possible que de tels témoignages se multiplient, et qu'ils ouvrent le cœur et l'esprit des non-musulmans ?

Nous sommes face à une lourde responsabilité, celle de faire connaître cette religion au reste du monde. Nous sommes les adeptes du Prophète (paix et salut à lui), nous portons après lui le dépôt sacré de la transmission du message : *« Il se peut que celui à qui on répète une parole la comprenne mieux que celui qui l'a entendue. »*[1] *« Le porteur d'un savoir peut le transmettre à plus savant que lui ; le porteur d'un savoir peut ne pas être savant. »*[2]

Pour assumer cette responsabilité, nous devons avant toute chose être fiers de porter cette religion : nous devons remercier Dieu d'avoir fait de nous des musulmans, de nous permettre de marcher sur les traces du dernier des prophètes et du meilleur des êtres humains ; nous devons ressentir une éternelle fierté devant ce passé glorieux et cette civilisation extraordinaire ; nous devons relever la tête et proclamer au monde entier que nous sommes – Dieu soit loué – musulmans.

Nous voyons trop souvent de jeunes musulmans qui ont honte de leur identité, qui essaient de se fondre dans la culture dominante sans assumer ce qu'ils sont réellement. Ceci est bien triste, et l'on voit tout de suite que ces jeunes gens ne connaissent rien à leur civilisation. S'ils avaient lu même une page de son histoire, leur attitude serait toute autre. Ce n'est pas en baissant les bras qu'on peut changer le monde…

La fierté d'être musulmans, le sentiment du grand honneur que Dieu nous a fait en faisant de nous Ses serviteurs et en nous envoyant Son Messager, voilà l'état d'esprit qui convient à cette civilisation et qui nous permettra d'en porter le message. Les musulmans reviendront au premier rang dans le monde, nous n'en doutons pas. Nous ne savons pas quand, mais tout ce que nous souhaitons, c'est d'y apporter notre humble contribution. ***« Ils diront :***

---

[1] Al-Bukhârî, Livre du pèlerinage (1654).

[2] Abû Dâwud, Livre du savoir (3660) ; at-Tirmidhî (2656) : il déclare ce *hadîth* bon ; Ibn Mâjah (230) ; Ahmad (16784) ; authentifié par al-Albânî, voir *as-Silsila as-sahîha* (404).

‘Mais quand cela aura-t-il lieu ?’ Dis : ‘Il se peut que ce soit proche.’ »[1]

Puisse Dieu renforcer l’islam et les musulmans.

---

[1] Sourate 17, *al-Isrâ’*, verset 51.

Bibliographie sélective[1]

Sources islamiques

Le Noble Coran, bilingue arabe-français, Tawhid, 2006.

Le Saint Coran et la traduction française du sens de ses versets, Complexe du roi Fahd, Médine, 1989.

BUKHARI (AL-), *Sahîh al-Boukhârî*, 5 vols., Al Qalam, 2009.

NAWAWI (AN-), *Les jardins des vertueux. Riyâd as-sâlihîn*, Tawhid, 2007.

IBN ISHAQ, *Muhammad (Sîrat ar-rasûl)*, 2 vols., Al Buraq, 2002.

Ouvrages classiques

BANÛ MÛSÂ, *The Book of Ingenious Devices*, trad. Donald R. Hill, Islamabad: Pakistan Hijara Council, 1989.

GHAZALI (AL-) Abû Hâmid, *Le tabernacle des lumières. Mich-kât al-anwâr*, Seuil, 2000.

[1] Note de l'éditeur : Parmi les très nombreux ouvrages cités dans ce livre, nous avons choisi de ne faire figurer dans la bibliographie que ceux disponibles en français ou en anglais ; les lecteurs qui le souhaitent peuvent se reporter aux notes de bas de page pour la référence des autres sources. Nous avons également choisi d'ajouter quelques titres plus récents auxquels le lecteur francophone peut facilement avoir accès (« Pour aller plus loin »).

IBN FADLAN, IBN BATTUTA, IBN JUBAYR, *Voyageurs arabes*, récits traduits par Paule Charles-Dominique, Gallimard, 1995.

IBN KHALDÛN, *Discours sur l'histoire universelle. Al Muqaddima*, traduit, présenté et annoté par Vincent Monteil, Sindbad, 3ème éd. revue, 1997.

IBN TUFAYL, *Le philosophe autodidacte (Hayy ibn Yaqzan)*, Paris, Mille et une nuits, 1999.

IDRISI (AL-) *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*, trad. et présentation Bresc, H., Nef, A., Paris, 1999, Flammarion, GF.

JAZARI (AL-), *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices : Kitâb fî ma`rifat al-hiyal al-handasiyya*, trad. Donald R. Hill, Islamabad : Pakistan Hijara Council, 1988.

MAS`UDI (AL-), *Les Prairies d'or*, Nabu Press, 2010.

MAWARDI (AL-) Abou l-Hasan `Alî, *Statuts gouvernementaux ou règle de droit public et administratif*, Al Bouraq, 2004.

TABARI (AT-) Imam Muhammad Ben Jarîr Abû Ja`far, *La Chronique: Histoire des envoyés de Dieu et des rois*, Al-Bustane, 2002.

Ouvrages sur la civilisation musulmane

AGIOS Dionisius A. et Richard HITCHCOCK, eds., *The Arab Influence upon Medieval Europe*, Reading : Ithaca Press, 1994.

AL FARUQI Ismaïl, *Cultural Atlas of Islam*, Macmillan USA, 1986

ARNOLD T.A., Alfred GUILLAUME, ed. *The Legacy of Islam* Oxford : Clarendon Press, 1931.

ARNOLD T.A., *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of Muslim Faith*, 2nd ed., London : Constable & Co, 1913.

ASAD Muhammad, *L'islam à la croisée des chemins*, Renaissance, 2005.

BENNABI Malek, *Les conditions de la renaissance*, Editions ANEP, 2005.

BRIFFAULT Robert, *The Making of Humanity,* 1900.

BUCAILLE Maurice, *La Bible, le Coran et la science*, Seghers, 1976.

CHRISTENSEN Arthur, *L'Iran sous les Sassanides*, Levin & Munksgaard, 1936.

DINET Etienne, *Muhammad l'Envoyé de Dieu*, Al Bouraq, 2009.

DOZY Reinhart Pieter Anne, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde : Brill, 1861.

DURANT Will, *The Story of Civilization*, 11 vols., Simon & Schuster, 1953.

FORBES R.J. et DIJKSTERHUIS E.J., *History of Science and Technology*, 2 vols., Penguin, 1963.

GARAUDY Roger, *Pour un dialogue des civilisations*, Denoël, 1977.

GHAZALI (AL-) Mohammed, *L'éthique du musulman*, Al Qalam, 1993.

HILL Donald R., *Islamic Science and Engineering*, Edinburgh University Press, 1993.

HUIZINGA Johan, *Le déclin du Moyen Age*, Payot, 1973.

HUNKE Sigrid, *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident*, Paris : Albin Michel, 1963.

JAYYUSHI Salma Khadra, ed. *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde : Brill, 1992.

LE BON Gustave, *La civilisation des Arabes*, Paris : Firmin-Didiot, 1884.

PORMANN Peter E. et Emily SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine*, Georgetown University Press, 2007.

QARADAWI (AL-) Dr Youssouf, *La foi et la vie*, Paris : Arrissala, 2000.

RISLER Jacques, *La civilisation arabe*, Payot Saint-Amand, 1962.

RODINSON Maxime, *La fascination de l'islam*, Maspero, 1980.

ROSENTHAL Franz, *A History of Muslim Historiography*, Brill, 1968.

SCHACHT Joseph & C.E. BOSWORTH, eds., *The Legacy of Islam*, 2ème éd., Oxford : Clarendon Press, 1974.

SEDILLOT Pierre-Louis-Eugène-Amélie, *Histoire des Arabes (Ed. 1854)*, Hachette Livre BNF, 2013.

TAHHAN (AT-) Mahmoud, *Précis des sciences du hadîth*, Paris : Al Qalam, 1994.

VERNET Juan, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Sindbad, 2000.

WATT Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh University Press, 1972.

Pour aller plus loin

BAMMATE Haïdar, *Visages de l'islam*, Paris, Al Qalam, 2011.

BROTTON Jerry *Le Bazar Renaissance. Comment l'Orient et l'Islam ont influencé l'Occident*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2011.

Collectif, *La civilisation arabo-musulmane au miroir de l'universel*, UNESCO, 2010.

DJEBBAR Ahmed, *Une histoire de la science arabe*, Seuil, 2001.

HATTSTEIN Markus et Peter DELIUS, *L'Islam – Arts et civilisations*, Ullmann, 2013.

HOUDAS Yvon, *La médecine arabe aux siècles d'or, VIIIème-XIIIème siècles*, L'Harmattan, 2003.

KHATIBI Abdelkébir et Mohamed SIJELMASSI, *L'Art calligraphique de l'islam*, Gallimard, 2001.

MAZLIAK Paul, *Avicenne et Averroès : Médecine et biologie dans la civilisation de l'islam*, Vuibert, 2004.

PERLA Muhammad & Dr. Andreas EPPINK, *Les pionniers niés de la science moderne : 1001 savants arabes au berceau des*

sciences modernes, Create Space Independent Publishing Platform, 2011.

RASHED Roshdi (sous la direction de), *Histoire des sciences arabes*, 3 vol., Seuil, 2003.

ROUX Jean-Paul, *Dictionnaire des arts de l'islam*, RMN/Fayard, 2007.

Table des matières





Le Docteur Ragheb ElSergany est né en Egypte en 1964. Il est diplômé de la Faculté de Médecine du Caire. Il a achevé la mémorisation du Coran en 1991. Il a ensuite obtenu le Magister à l'Université du Caire en 1992, puis soutenu en 1998 une thèse de doctorat sur la chirurgie des voies urinaires, sous la direction conjointe de professeurs égyptiens et américains.

Le Docteur ElSergany enseigne à la Faculté de Médecine de l'Université du Caire.

Il est le président du conseil d'administration du Centre d'Etudes historiques du Caire.

Il est également l'initiateur et le superviseur du site internet « L'histoire de l'islam », www.islamstory.com, le plus important site internet consacré à l'histoire musulmane.

Ce chercheur et penseur musulman porte un intérêt particulier à l'histoire musulmane.

Son projet intellectuel, « Construire ensemble la meilleure Communauté », est fondé sur une étude précise et exhaustive de l'histoire musulmane

Le Docteur ElSergany a publié plus d'une trentaine d'ouvrages sur l'histoire de l'islam et la pensée musulmane, des ouvrages dont plusieurs ont été couronnés de prix. L'éthique prophétique des relations intercommunautaires est le premier de ses livres à paraître en langue française.

www.islamstory.com



Prix : 19€







ISBN : 2-915147-47-6